A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

Der Pentateuch.

Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte

von

D. **August Klostermann**,
orð. Professor an der Universität Kiel.

Preis: 8 Mark.

Ein diplomatischer Briefwechsel

aus dem

zweiten Jahrtausend vor Christo.

Von

D. **A. Klostermann**,
ord. Professor der Theologie in Kiel.

Zweite Auflage.

Preis: 80 Pf.

Der Pentateuch.

Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte

von

Dr. theol. August Klostermann,

ord. Professor an der Universität Kiel.

Neue Folge.



Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1907.

Vorwort.

Die in diesem Buche vereinigten Abhandlungen sind mit Ausnahme der letzten bereits in der Neuen Kirchlichen Zeitschrift in längeren Abständen seit dem Jahre 1894 erschienen. Sie sind die direkte Weiterführung der fünf ersten Aufsätze in meinem Pentateuch 1893 und dienen demselben Zwecke, für die Pentateuchkritik der Zukunft sichere Fundamente zu schaffen und der durch die Inzucht der Schulen und die obligate Pflege des Umganges mit J und E, mit D und P unfruchtbar gewordenen Exegese neue Impulse für die zu allererst nötige rein philologische Bearbeitung unseres Pentateuchtextes zu geben. Die Aufgabe, alte Irrtümer aufzudecken und bessere Erkenntnis der Wahrheit zu begründen, hat hier, wo der Beweis durch die philologische Erörterung größerer Texte gegeben werden muß, eine Ausführlichkeit notwendig gemacht, welche dem nach handlichen Formeln für die richtige Anschauung verlangenden Leser lästig fallen mag. Aber wenn irgend einer, so bin ich verpflichtet, das zu meiden, was ich in meinem früheren Pentateuch als den Grundfehler aller bisherigen Pentateuchkritik nachgewiesen habe. Ich bin auch nicht in der Lage, auf die deutsche Bibel von Kautzsch oder die hebräische von Kittel verweisen zu können, als finde man da, was heute als ausgemachter Text zu betrachten sei. Diesen Unternehmungen liegt ein zwar beneidenswerter, aber für mich unfaßbarer Optimismus in der Einschätzung dessen zugrunde, was die moderne Theologie für die Herstellung und Deutung des hebräischen Bibeltextes geleistet hat und zu leisten vermag. Ich lebe umgekehrt bei

meiner Beschäftigung mit ihm in dem niederdrückenden Gefühl, daß bei den meisten Büchern das Größte, das Notwendigste noch erst getan werden muß. Ich hoffe aber doch, daß es mir, wie ich gewollt habe, auch gelungen ist, die philologische und insbesondere textkritische Detailarbeit im Dienste und unter der Herrschaft der Idee zu erhalten. Den Freunden, welche gegen die ausführliche Erörterung über die Gesetzbücher des Numa und über Grágás Bedenken äußerten, erwidere ich, daß der Verweis auf literarische Analogien dem selbständig urteilenden Leser nichts nützt, wenn sie nicht urkundlich vorgeführt werden, und daß jene Bücher in der klassischen und der germanischen Philologie bisher noch keine Behandlung unter dem von mir angewandten Gesichtspunkte erfahren haben, auf die ich mich hätte berufen können. Im übrigen schadet es nicht, die Theologen daran zu erinnern, daß die Literatur anderer alter Völker dem Forscher dieselben Probleme bietet und die gleichen Nöte bereitet, wie die jüdische Bibel dem Theologen; vielleicht dient das Achten auf die dort geübten Methoden ihrer Erledigung dem einen oder anderen zur Befreiung von dem Zopfmäßigen und Stocktheologischen, das der biblischen Exegese und Kritik leider mehr anhaftet, als man denkt. Eben deshalb habe ich in den Zitaten aus der Grágás die buntscheckige Orthographie der Konungsbók unverändert beibehalten; man mag sich danach ein Bild von der Schreibweise des hebräischen Textes machen, wie sie war, ehe im Interesse der sicheren und übereinstimmenden Deutung in den Synagogen die normalisierte, vorwiegend historische Orthographie eingeführt wurde.

Bei der Behandlung des deuteronomischen Bundesbuches habe ich natürlich das vorausgesetzt, was in meinem früheren Buche über die umrahmenden Kapitel und deren Verhältnis zum Buche Numeri erwiesen worden ist. Daß die seither erschienenen Kommentare über das Deuteronomium das dort Begründete ignorieren, mindert nicht im geringsten seine Gültigkeit.

Die Erledigung der letzten Aufgabe der Pentateuchkritik, nämlich die Ermittlung und Würdigung des alten Erzählungstypus, den der Vf. des Pentateuchs überkommen und seinem Buche einverleibt hat, muß ich der Zukunft vorbehalten. Einen Anfang dazu enthält

die letzte Abhandlung dieses Buches über die Sinaiperikope, und eine kurze Andeutung der zu erwartenden Resultate findet man in den Bemerkungen über die Quellen der Ur- und Vorgeschichte, die ich in meiner Geschichte Israels gegeben habe.

Einstweilen habe ich des Neuen genug gebracht, vielleicht mehr, als nach der Meinung der Amazjas (Am. 7, 10) „das Land heute tragen kann".

Mölln i. L., 18. September 1906.

A. Klostermann.



Inhalt.

1. Das chronologische System des Pentateuchs.

τούτων δὲ τὰ μὲν ἱστορίῃσι ἔφασαν
ἐπίστασθαι, τὰ δὲ παρ' ἑωυτοῖσι γε-
νόμενα ἀτρεκέως ἐπιστάμενοι λέγειν.
Herod. II, 119.

Nachdem ich in dem ersten Aufsatze meines Buches „Der Pentateuch" 1893 durch Aufdeckung des Grundfehlers der bisherigen Pentateuchkritik die Notwendigkeit dargetan hatte, die literarhistorische Forschung über die Entstehung des Pentateuches von einem absolut sicheren Punkte aus nach allgemein gültiger Methode neu anzufangen, suchte ich im zweiten denselben als gegeben nachzuweisen in der gesicherten Tatsache, daß zur Zeit Josias das deuteronomische Bundesbuch zu den bisherigen mosaischen Denkmälern hinzu gefunden und dementsprechend in dem heutigen Pentateuch als Schluß der Gesetzesoffenbarung durch Mose untergebracht worden ist. Eine dritte Untersuchung zeigte, daß dem Einordner dieses letzten Bundesbuches der von Num. 10, 11 an laufende Teil des Pentateuchs im ganzen und großen so, wie wir ihn noch haben, als die bis dahin allgemein gültige Urkunde über die mosaische Zeit vorlag, mit der es die neu aufgefundene zu verbinden und zu vertragen galt. Eine vierte ergab, daß dem ganzen Aufriß und der Struktur nach jener Abschnitt der integrierende Bestandteil eines großen, von der Genesis bis zum Schlusse des Buches Josua reichenden Werkes war, welches sich zur Aufgabe gestellt hatte, die geschichtlichen und die gesetzlichen Erinnerungen der Gründungszeit Israels miteinander zu kombinieren und in einen durchsichtigen, genealogisch-chronologischen Rahmen einzufassen. Die fünfte bewies, daß dieses der Anordnung nach einheitliche Buch schon zur Zeit Hizkias durch Einsetzung moabitischer

Paralipomena, von Num. 28 an, eine von seiner Natur und Anlage gestattete Erweiterung erfahren hatte, daß deshalb seine Abfassung oberhalb der Zeit Hizkias anzusetzen sei. Da aber die eigentümliche Arbeit des Verfassers im wesentlichen in der kunstvollen chronologischen Disposition der von ihm vorgefundenen Stoffe und in der Verbindung der gottesdienstlichen Ordnungen mit dem Faden der Erzählung bestand, so konnte die Feststellung der oberen Grenze, unterhalb deren sein Werk entstand, nur von einer Untersuchung dieser seiner eigensten Arbeit erhofft werden.

Diese will ich nunmehr anstellen, und da der Artikel 4 in meinem „Pentateuch" (S. 153 ff.) bereits ausführlich veranschaulichte, wie der Verfasser die zu reproduzierenden Erzählungsstoffe unter genauer Berücksichtigung der in ihnen selbst gelegentlich erscheinenden Zeitangaben chronologisch eingerahmt hat, fragt es sich in der Hauptsache nur noch um das chronologische System, welches er zugrunde legte.

Denn es versteht sich bei einem für die gemeindliche Lehre berechneten Buche von selbst, daß sein Verfasser über die zeitliche Lage der berichteten Tatsachen an einer ihm und dem Leser gemeinsamen, also durch öffentliche Autorität festgesetzten Zeitmessung orientiert. Chronologische Systeme pflegen aber im Altertum so zu entstehen, daß das Nachdenken von einem epochemachenden Ereignis, welches als Schluß eines Prozesses des öffentlichen Lebens, als τέλος eines αἰών mit bestimmtem Inhalt empfunden wird, sich zu entsprechenden Ereignissen der früheren Vergangenheit, welche als Vorstufen zu dem endlich Erreichten erscheinen, und endlich zu demjenigen sich zurückwendet, welches als erster Keim der ganzen Entwicklung betrachtet werden kann, um nun mit Hilfe bestimmter Erinnerungen und unter Benützung der größeren und kleineren astronomischen Perioden sowohl die Abstände seiner einzelnen Stufen, als auch die ganze Länge des erlebten Äons auszumessen. Es war höchst natürlich, daß bei solchen Rechnungen den menschlichen Geist, dem die periodische Wiederkehr derselben Himmelserscheinungen bewies, wie genau Gott in der Erhaltung der kosmischen Ordnung rechne, die Ahnung begleitete, daß der Gott, der in der Menschengeschichte das Verlorene wiederhervorsucht (Koh. 3, 15) und die etwa abhanden gekommene Religion immer wieder hervorbringt (V. 14), auch die die Herstellung seines

Reiches bezweckende Leitung der Menschheit nach festen periodischen Maßen vollziehe. So wurde man aufmerksam auf das zeitliche Ebenmaß, welches sich ungesucht zwischen inhaltlich vergleichbaren Perioden oder Äonen darbot, und suchte man die Berechnung solcher Zeiträume, von denen sich nur fragmentarische Maße erhalten hatten, durch Ergänzung nach der Analogie bekannter zu ermöglichen.

So liegen zwischen der Tempelgründung Salomos im Jahre 1015 und der nachexilischen des Serubbabel im Jahre 535, diesen beiden parallelen und auch für das Bewußtsein der neuen Kolonie (Hag. 2, 9) aufeinander zu beziehenden Epochen 480 d. i. 12 × 40 Jahre, und genau ebensoviel werden auf die Zeit vom Auszuge Israels aus Ägypten bis zur Tempelgründung Salomos im hebräischen Texte gerechnet. So hat alte Tradition, wie sie unter anderen die heutige Septuagintagestalt zu bezeugen scheint, 215 Jahre für die Wanderzeit der Väter in Kanaan und 215 Jahre für die Fremdlingschaft Israels in Ägypten angenommen. Wiederum, wenn wir von Abrahams Geburt rechnen, an welcher ja der Anfangstermin der Fremdlingschaft in Kanaan orientiert ist, so sind von da bis zur Einwanderung in Ägypten 290 Jahre; genau ebensoviele setzt der hebr. Text zwischen die Geburt Arpachsads und die Abrahams. Das eine dieser korrespondierenden Daten steht jedesmal fest, das andere ist nur von einem Zweige der Überlieferung bezeugt und unterliegt deshalb dem Verdachte, nicht überliefert, sondern gesucht zu sein. Aber solche *ἱστορίαι* konnten nur auf einem geistigen Boden entsprießen, wo es natürlich war, ältere Geschichtsperioden, über die es nur fragmentarische Überlieferung gab, nach der Analogie erlebter oder sonst chronologisch fixierter zu bemessen und als das Einfache oder das Vielfache dieser in der Rechnung anzusetzen.

Um nun dasjenige System zu erkennen, dessen sich der Verfasser des Pentateuches bedient hat, und das ähnlich wie das der Ägypter und das der Babylonier den Lauf der menschlichen Dinge rückwärts bis zu den ersten Anfängen in feste Zeitordnung zu spannen suchte, kommt es vor allem darauf an, den letzten Äon herauszufinden, dessen Schlußepoche die Zeitgenossen seiner Schöpfer erlebt hatten, dessen Werdestufen meßbare Zeitabstände gegeneinander und gegen den Schlußpunkt zeigten und dessen ausgeprägte chronologische Struktur ihn geeignet machte, als vorbildliches Schema bei der Aus-

messung der vorausgegangenen Äonen zu dienen. Daß die Wissenschaft und die Überlieferung hütende Priester ihn berechneten, liegt in der Sitte des Altertums begründet, daß die Entwicklung der Religion Jahves den Gesichtspunkt für die Beurteilung des epochemachenden Wertes der geschichtlichen Begebenheiten hergab, die seinen Inhalt bildeten, versteht sich in Israel von selbst, und endlich daß eine feste Berechnung desselben nach großen Jahressummen vorlag, bekundet unser Verfasser aufs deutlichste. Denn 430 resp. 215 Jahre des Aufenthaltes in Ägypten schlossen sich ab, als Israel das Erlösungspassah beging (Ex. 12, 40); die Wanderung der Väter in Kanaan, welche 215 Jahre dauerte, begann mit dem 75. Jahre Abrahams durch die göttliche Offenbarung, die ihn zum persönlichen Anfange einer Entwicklung von ewigem Werte, nämlich der Religon Israels machte (Gen. 12, 4), und sein 99. Jahr hatte er erreicht, als er das Bundeszeichen Israels, die Beschneidung, einführte (Gen. 17, 24). Diesen Zahlen 430 und 215, welche nichts zyklisches an sich haben, und ihrer Beziehung auf Ereignisse von fundamentaler religiöser Bedeutung entspricht es auffällig, daß für den Abstand der Gründung des Tempels Jahves unter Salomo von der ersten Passahnacht die Erinnerung die Zahl von 480 resp. 440 Jahren erhalten hat (1. Kön. 6, 1). Augenscheinlich befinden wir uns mit allen diesen Zahlenangaben innerhalb desselben Äons, des gesuchten letzten, von dessen Schlußpunkte und dessen Maßen aus die der Religion Israels vorausgegangenen Entwicklungsperioden der Menschheit berechnet worden sind. Es fragt sich deshalb, welches sein S c h l u ß - p u n k t sei.

Derselbe ist nun sicherlich in der Geschichte des salomonischen Tempelbaues zu suchen. Denn dieser steht in engster Beziehung zu dem wandernden Stiftszelte, und dieses wieder zu dem Waldgarten des Paradieses; in dieser Dreizahl veranschaulicht sich die ansteigende Bewegung, welche von dem Urmenschen im tropischen Walde zu der wandernden Horde und zu dem festsitzenden Kulturmenschen heraufführt. Der Schriftsteller, welcher die erste Hütte Gottes bei den Menschen als den Garten Jahves des Kerubenthroners, die zweite als das Zelt Jahves des Kerubenthroners geschildert hat, wußte zweifellos von der dritten und letzten als dem steinernen Palaste, den Salomo dem Kerubenthroner erbaut hatte. Natürlich können

wir aber als letztes Datum nicht die Grundsteinlegung des Tempels im 4. Jahre Salomos ansehen; denn dieses Datum hat nur Bedeutung in seiner Beziehung auf die Vollendung des Baus in seinem 11. Jahre, 1. Kön. 6, 38; und der Verfasser, der in 7 Tagen das Haus der Welt erbaut werden ließ, in 7 Monaten das Gotteszelt des Mose, hat zweifellos von den 7 Jahren gewußt, welche die Errichtung des salomonischen Tempels in Anspruch nahm. Aber auch das 11. Jahr Salomos ist nicht das gesuchte Datum; denn nicht die Fertigstellung des Steinbaus, sondern die Weihe und die Überführung desselben in den vollen Gebrauch schließt die vergangene Periode epochebildend ab; und daß die Zeitgenossen dieses Gefühl gehabt haben, bezeugen sowohl die Worte Davids und Nathans 2. Sam. 7, 1 ff., als insbesondere die Weihrede Salomos in 1. Kön. 8. Diese Einweihung nun hat, wie der hebräische Text des Königsbuches indirekt, der griechische auch direkt (1. Kön. 8, 1) bezeugt, nicht etwa in unmittelbarem Anschlusse an die Vollendung des Steinbaus, sondern erst am Ende der ersten Hälfte Salomos, im 20. Jahre seiner Regierung stattgefunden. Dieses große geschichtliche Erlebnis, kraft dessen die zur offiziellen Staatsreligion gewordene Religion Jahves der Heerscharen, des Kerubenthroners für alle Zeiten ihre legitime öffentliche Pflegestätte in der Metropole des geeinigten und gefesteten israelitischen Reiches erhalten hatte, eignete sich wie kein anderes als Denk- und Markstein der nunmehr abgeschlossenen Entwicklung der Religion Jahves.

Aber welches ist der entsprechende Anfangspunkt in der Menschengeschichte, zwischen welchem und jenem Schlußdatum sich der Äon erschöpft, der das Werden der Religion Jahves zu einer festen Größe und öffentlichen Macht im Leben der Völker zum Inhalte hat? Gewiß nicht der Auszug aus Ägypten, auf welchen die Datierung der Grundlegung des Tempels direkt zurückweist; denn jenes Ereignis macht nur dem Stillstande in einer schon angefangenen Entwicklung ein Ende (Gen. 15, 8—15), über sein Zeitdatum wird an einem rückwärtsgelegenen Punkte orientiert, und was mit ihm zu geschehen anhob, gab sich als Anfang zur Weiterführung dessen zu erkennen, was in der Zeit der Väter angelegt war. Die Familienreligion der Väter, die Religion Abrahams ist das Samenkorn gewesen, aus welchem die im salomonischen Tempeldienste zu voller Entfaltung und

Ausprägung gelangte Religion Israels hervorgewachsen ist. Wir kommen also auf die Einwanderung Abrahams in Kanaan, auf seine Berufung durch Jahve und seinen Gehorsam gegen den Ruf dieses Gottes als auf den ersten Anfang der Religion Israels zurück, ein Ereignis, welches 215 Jahre vor der Einwanderung in Ägypten gelegen ist. Aber während die Abstände der späteren Entwicklungsstufen in Zahlen politischer Chronologie gegeben werden (430 und 480, resp. 215 und 440), bilden jene 215 Jahre nur die Summe von lauter konkreten Einzeldaten genealogischer Familienchronologie; und da jenes grundlegende Ereignis in das 75. Lebensjahr Abrahams gesetzt wird, so ist nicht es selber, sondern das Geburtsjahr Abrahams als Ausgangspunkt der Rechnung gedacht, welche bis zur salomonischen Tempelweihe herabsteigt.

In der Tat ist der eine Abraham als das nackte Samenkorn zu betrachten, aus welchem die hochragende und üppige Zeder des salomonischen Israel erwachsen ist (Jes. 51, 1. 2; Hos. 14, 6 ff.; Ez. 17, 4 ff.). Das menschliche Erlebnis seiner Geburt und das geschichtliche Ereignis der salomonischen Tempelweihe begrenzen die geschichtliche Zeitstrecke, innerhalb deren die Offenbarung Gottes die Religion Israels für immer begründet hat, den ersten Äon des Daseins und des geschichtlichen Wachstums Israels, dessen τέλος der Verfasser des Pentateuchs und diejenigen Autoritäten erlebt haben, welche es unternahmen, die Vergangenheit Israels bis zum Anfangspunkte seines Werdens chronologisch zu berechnen und die früheren Äonen der Menschengeschichte überhaupt, in welche Israel an einem bestimmten Wendepunkte eintrat, analogisch auszumessen.

Wir fragen nunmehr, welches Zeitmaß für diesen Äon feststand. Dasselbe berechnet sich aus vier Zahlenangaben oder Gruppen von solchen. Die letzte Gruppe von Angaben, welche nach Jahren Salomos die Grundlegung, die Fertigstellung, die Einweihung des Tempels bestimmt, ergibt vom Anfange bis zu diesem Ende im ganzen 16 Jahre. Die erste Gruppe, welche die Einwanderung Abrahams in sein 75., die Geburt Isaaks in sein 100. Lebensjahr setzt (Gen. 21, 5), Jakobs Geburt in das 60. Isaaks (25, 26), und Jakobs Einwanderung in Ägypten in das 130. Jakobs (47, 9), ergibt für die Zeit von Abrahams Geburt bis zum Eisodos Jakobs in Ägypten im ganzen 290 Jahre. Über diese beiden Zahlen ist kein

Streit. Anders verhält es sich mit den beiden in der Mitte liegenden Zeitangaben. Denn für den Aufenthalt in Ägypten setzt der hebräische Text 430 Jahre an, während eine andere Überlieferung in diese 430 Jahre auch die halb so lange kanaanäische Wanderzeit der Väter mit ihren 215 Jahren eingerechnet wissen will. Und für die Zeit vom Exodos Israels aus Ägypten bis zur Grundlegung des Tempels im 4. Jahre Salomo gibt die hebräische Bibel 480, die griechische aber nur 440 Jahre an, und beide Zeitangaben scheinen gleicherweise als unrichtig dargetan zu werden, wenn man die für die Zeit zwischen Josua und Salomo überlieferten Einzelangaben des Richter- und des Samuelbuches summiert und dagegenhält. Es bedarf daher erst einer kritischen Untersuchung über diese verschiedenen Überlieferungen, um die ursprüngliche zu ermitteln.

Verhältnismäßig leicht läßt sich die Entscheidung in der Frage treffen, welche deshalb zuerst beantwortet werden soll, wie es sich mit den 430 Jahren verhalte, die in der Nacht des Erlösungspassah abgelaufen sein sollen. Denn dieses allein ist überall überliefert, daß mit der Passahnacht des Auszuges eine Periode von 430 Jahren abschloß, sowohl wenn es im Hebräer heißt (Ex. 12, 40): „der Aufenthalt aber der Kinder Israel, den sie sich aufgehalten hatten in Ägypten, war 430 Jahr; (V. 41:) und es geschah am Ende von 430 Jahren, genau an diesem Tage zogen alle Heere Jahves aus dem Lande Ägypten", als auch wenn in der griechischen Bibel gesagt wird: „. . den sie sich aufgehalten hatten im Lande Ägypten und im Lande Kanaan („sie selbst und ihre Väter" add. S. Luc.), war 430 Jahre; und es geschah nach („den" praem. ed. Rom) 430 Jahren usw." Es kommt also nur auf die Frage an, ob mit diesen 430 Jahren der Aufenthalt in Ägypten allein, oder auch der vorangehende in Kanaan dazu, ausgemessen werden soll. Nun liegt es auf der Hand, daß in einer Erzählung, welche von dem glorreichen Ende der ägyptischen Zeit Israels redet, wo es den Heimweg in das Land seiner Väter nach Kanaan antrat, sich wohl eine Angabe darüber schickt, wie lange Israel von den Stätten der Väter entfernt gewohnt hat, in keiner Weise aber die Bemerkung, daß hiermit die Zeit des Aufenthaltes der Väter in Kanaan und die darauffolgende ihrer Kinder in Ägypten zusammen zu Ende gewesen sei. Ebenso unverkennbar erscheint das gegen die historische Folge (s.

Köhler, bibl. Gesch. 1, 165) nachhinkende „und im Lande Kanaan“ als nachträglicher Zusatz eines Schreibers, der die 430 Jahre nur meint herausrechnen zu können, wenn er die 215 Jahre der Väter in Kanaan mit einbegreift. Auf derselben Linie liegt die Erweiterung dieses Zusatzes in der anderen griechischen Rezension, wenn sie in der Erwägung, daß doch nicht dasselbe Subjekt der Kinder Israel, von dessen Auszuge berichtet wird, zuvor erst im Lande Ägypten und dann im Lande Kanaan gewohnt haben könne, ausdrücklich befiehlt, dort als wohnendes Subjekt die Kinder Israel und hier die vorangegangene Generation der Väter zu verstehen. Der Verdacht gegen die Ursprünglichkeit dieses Zusatzes, der die 430 Jahre in zwei parallele Zeiträume von 215 Jahren mit verschiedenem Inhalte zerlegt und so eine artige Symmetrie gewinnt, muß aber zur Überzeugung von seinem historischen Unwerte werden, sobald sich zeigen läßt, daß er theoretischer Reflexion und harmonistischer Tendenz seinen Ursprung verdankt.

Um dieses zu erkennen, braucht man sich nur zu vergegenwärtigen, wie sehr auch die hebräische Synagoge sich durch den anscheinenden Widerspruch zwischen Gen. 15 und Ex. 12 bedrückt gefühlt hat, und welche Versuche in ihr gemacht worden sind, um ihn aufzuheben. Das Gotteswort über die 400 Jahre, die Abrahams Same in fremdem Lande weilen sollte, um dann auszuziehen, stand unbedingt fest; und das Schriftwort von den 430 Jahren, an deren Schlusse die Kinder Israel auszogen, konnte nicht die Absicht haben, jenes zu widerrufen oder zu bestreiten. Die Differenz ist also, da der Endtermin derselbe ist, durch Unterscheidung der Anfangstermine zu heben. Das Gotteswort Gen. 15, 13 meint offenbar 400 Jahre von dem Augenblicke an, wo Abrahams Same in fremdem Lande weilt, d. i. wo Isaak dem in Kanaan wandernden Abraham geboren ist, um an seinem Fremdlingsleben teilzunehmen. Das Schriftwort aber, welches ausdrücklich sagt, daß nach 430 Jahren die Kinder Israel ausgezogen sind, wie es das Gotteswort verhieß (Gen. 15, 14), kann diese 430 Jahre nur von dem Tage an rechnen, wo das Gotteswort ergangen ist. Wer also die 400 Jahre bis zur Erlösung statt von der Geburt Isaaks, von dem früheren Termin berechnet, an welchem diese Offenbarung an Abraham erging, der betrügt sich. Das haben, wie der Targum zu 1. Chron. 7, 21 (ed.

de Lagarde p. 281) erzählt, die Efraimiten 'Ezer und El'ad erfahren, welche das Ende von der Stunde an berechneten, wo das Wort des Herrn an Abraham zwischen den Tierhälften erging, während sie doch erst vom Tage der Geburt Isaaks hätten zählen sollen; welche deshalb um 30 Jahre zu früh aus Ägypten nach Kanaan zogen und, wie der Targum zum Hohenliede (2, 7 ed. de Lagarde p. 149, vgl. jetzt dazu die Übersetzung Riedels in „die Auslegung des Hohenliedes" 1898, S. 17 ff.) weiter sagt, ihren ungeduldigen Übermut mit dem Leben büßten, indem sie durch die Hand der Philister fielen. Denn, wie der erste Targum ausdrücklich sagt, ist jenes Wort des Herrn 30 Jahre vor der Geburt Isaaks erfolgt. Es wurde also angenommen, daß die undatierte Offenbarung, die auf die Auswanderung aus Ur zurücksieht (Gen. 15, 7), dem 70 Jahre alten Abraham zuteil geworden sei, welcher 75 Jahre alt auf den Ruf Jahves aus Haran nach Kanaan kam (12, 1 ff.). Bedenkt man nun, daß Abraham sofort darauf als Fremdling nach Ägypten zog (12, 10), daß danach das Ziehen der drei Väter in Kanaan folgte und endlich die Niederlassung in Gosen, so begreift man, daß der R. Nathan in Bereschith rabba (vgl. Levy, neuhebr. Wb. s. v. מְלָא) nicht bloß die Kinder Israels Ex. 12, 40 als singulären Ausdruck für die Söhne Abrahams deutete, sondern auch die Ortsbestimmung „im Lande Ägypten" als eine Breviloquenz für „im L. Ägypten und im L. Kanaan und im Lande Gosen" auslegte.

Hiermit vergleiche man, wie der Targum zum Hohenliede (a. a. O. p. 150) die Worte 2, 8: „Da höre ich meinen Schatz kommen, springend über die Berge, hüpfend über die Hügel" in der Anwendung auf das, was die Gemeinde Israel von ihrem Gotte erfahren hat, auslegt: „Als sie in Ägypten wohnten, stieg ihr Gebet zum Himmel auf; da sofort offenbarte sich die Herrlichkeit Jahves dem Mose auf dem Berge von Horeb und sandte ihn nach Ägypten, sie zu erlösen und aus der Bedrängnis der Tyrannei Ägyptens herauszuführen, und er übersprang (lies: טפ:) den Termin um der Reinheit ihrer Väter willen, die den Bergen gleichen, und überhüpfte die Zeit der Knechtung um 190 Jahre wegen der Gerechtigkeit ihrer Mütter, die den Hügeln gleichen." Hier ist in dem Worte מקפץ im Sinne des Überspringens eines Zeitraumes aus den in

ihrer oberen Hälfte Bergspitzen gleichenden Buchstaben קץ = 100 + 90 zugleich die Zeitgröße von 190 Jahren herausgeklügelt, welche übersprungen worden sei. Gott hat also von den ursprünglich festgesetzten 400 Jahren ägyptischer Knechtschaft „des Hauses Israel" im Drange liebenden Erbarmens 190 Jahre nachgelassen, und das konnte er im Blicke auf die Gerechtigkeit, welche Abraham, Isaak und Jakob, Sara, Rebekka, Lea und Rahel erzeigt haben. Wenn man nun bedenkt, daß von den 215 Jahren kanaanäischen Aufenthaltes 25 vergangen waren als Isaak geboren wurde, also noch 190 blieben, innerhalb deren jene Väter und Mütter in Geduld ihre Fremdlingsschaft ertrugen, so meint jene bizarre Note, diese 190 Jahre seien den 400 Jahre schuldenden Israeliten der ägyptischen Zeit gegen die ursprüngliche Absicht Gottes aus Barmherzigkeit zugute gerechnet, und darum schon 400 Jahre nach Isaaks Geburt die Erlösung verfügt worden, und nicht erst 400 Jahre nach der Einwanderung Israels in Ägypten.

Wer die Sprache der Targume versteht, wird sofort erkennen, daß hier in religiös-erbaulicher Rede über Gott, deutliche Erinnerung an die nüchterne Tatsache durchscheint, daß die Schriftgelehrten ursprünglich die 400 Jahre in Gen. 15 auf den Aufenthalt in Ägypten bezogen, und daß es eine erst durch Spekulation späterer harmonistischer Schriftauslegung erzeugte Neuerung gewesen ist, wenn diese Zahl in 210 + 190 zerlegt und letztere Summe auf die Zeit von Isaaks Geburt bis zum Eisodos in Ägypten bezogen wurde. Und ebenso bezeugt der Targum zur Chronik, daß nach Gen. 15 genau genommen der ägyptische Aufenthalt Israels um 30 Jahre früher hätte zu Ende gehen müssen, als es wirklich nach Ex. 12, 40f. geschehen ist, und daß erst spätere Klugheit die Differenz durch Zerlegung der 430 Jahre in 400 + 30 beseitigte, indem sie gegen den von der Genesis selbst dargebotenen Augenschein die Offenbarung der 400 Jahre um 30 Jahre vor dem vermeintlichen Beginne ihrer Erfüllung ansetzte. Diese spätere Klugheit der Harmonisten bekundet auch die griechische und samaritanische Bibel. Um so sicherer erscheint die den Widerspruch gegen Gen. 15 nicht scheuende und nicht lösende Zeitangabe des hebräischen Textes von 430 Jahren ägyptischen Aufenthaltes als die allein wahrhaftige und als ursprüngliche Überlieferung.

Verwickelter ist die Frage nach der richtigen Bestimmung der Zeit, welche bei der Grundlegung des salomonischen Tempels seit dem Exodos als abgelaufen überliefert wurde. Denn es handelt sich hierbei nicht bloß um die Entscheidung darüber, ob der Text des Hebräers in 1. Kön. 6, 1 mit seinen 480 Jahren oder der in den 4 Büchern der Königreiche vielfach das Ursprünglichere bewahrende Text der Septuaginta mit seinen 440 Jahren die Rechnung des ursprünglichen Verfassers repräsentiere, sondern auch darum, ob angesichts der Zeitrechnung des Richterbuches, welche in Verbindung mit dem der Richterzeit vorangehenden und mit dem nach ihr bis zum 4. Jahre Salomos anzusetzenden Zeitraume eine weit größere Jahressumme ergibt, der Zahl des Königsbuches, gleichviel, ob man 480 oder 440 für ursprünglicher hält, nicht aller Wert einer öffentlich geltenden Bestimmung abgehe. Jeder kritisch geschulte Historiker wird nun zwar von vornherein geneigt sein, die in 1. Kön. 6, 1 gegebene, ganz konkrete und den Schein der Genauigkeit tragende Zeitberechnung darum für echte Überlieferung zu halten, weil sie uns von solchen aufbewahrt ist, die auch die übrigen Bücher und ihre Zahlen fortpflanzten und ebenso gut wie wir wahrnahmen, daß sie in schreiendem Widerspruch mit der nicht überlieferten, aber von den Lesern wenigstens nach ihrer Minimalgrenze aus den Daten dieser anderen Bücher zu berechnenden Jahressumme stand. Und ebenso wird er von vornherein geneigt sein, von den zwei um 40 Jahre differierenden Angaben des hebr. und des griechischen Textes die geringere von 440 Jahren gegen die größere zu bevorzugen. Denn die größere = 12 × 40 Jahre macht den Eindruck einer zyklischen Rechnung, bei welcher die durch die 3 × 40 Jahre des Mose, die 40 und 2 × 40 Jahre des Richterbuches nahegelegten und die Zeitlänge einer Generation repräsentierenden Einheiten von 40 Jahren als die Monate eines großen Jahres gesetzt sind; und diese zyklische Rechnung widerstrebt, wie schon Thenius gegen die Deutung der 480 Jahre durch Bertheau hervorhob, der Umgebung der Stelle, welche die offenbare Absicht hat, bis auf den Monat und die einzelnen Jahre herab den Anfang des Tempelbaues in der öffentlich geltenden Zeitrechnung zu identifizieren.

Dazu kommt, daß man in der Zahl 440, wenn sie überliefert war, unter Abzug von 40 Jahren der Wüstenführung durch Mose,

dieselben 400 Jahre für das gesicherte Wohnen Israels in Kanaan als in seinem Eigentum wiederfinden konnte, welche nach dem Obigen Gottes Wort auch für das Wohnen in fremdem Lande festgesetzt hatte; dann schienen aber die von einzelnen Neueren wirklich angenommenen und nach der Analogie sich darbietenden 40 Jahre der Generation Josuas zu fehlen, welcher doch erst verdankt wurde, daß Israel in Kanaan wie in seinem eigenen Lande wohnte; die Zahl mußte also auf 480 erhöht werden.

Endlich macht der Umstand die Zahl 480 als ein Erzeugnis bessernder Reflexion verdächtig, daß wie ich schon oben erinnerte, zwischen der salomonischen Tempelgründung und der des Serubbabel 480 Jahre mitteninne liegen, und daß diesem sicheren historischen Datum die Zeit zwischen der Errichtung des mosaischen Heiligtums und der Gründung des salomonischen in genauer Symmetrie entspricht, wenn jenes in dem ersten von 480 Jahren bis zum 4. Salomos in Angriff genommen worden ist.

Aber diese Überlegungen geben keine definitive Gewißheit, solange nicht festgestellt ist, wie lange nach ursprünglicher Anschauung die Zeit der sogenannten Richter gedauert hat. Indem ich zur Beantwortung dieser Frage die Resultate meiner Forschung vorlege, bemerke ich, daß nach meinen Aufzeichnungen dieselben im Jahre 1870 endgültig von mir festgestellt sind, damit man es als ein erfreuliches Zusammenstimmen erkenne, wenn Wellhausen, dessen Ansätze und Urteile ich sonst ablehne, ebenso wie ich gefunden hat, daß im jetzigen Richterbuche zwei verschiedene, wohl auseinanderzuhaltende Rechnungen vorliegen.

Hierbei ist vor allem nötig, die Zeit Josuas zu bestimmen, welche von der der Richter aufs schärffste unterschieden wird (Richt. 2, 7—10), um die obere Grenze der gesuchten Zeitstrecke zu gewinnen, sodann die Zeit von Samuel bis auf das 4. Jahr Salomos auszumessen, damit die untere Grenze fixiert sei. Leider wird aber im jetzigen Kanon über die erste Strecke gar keine Angabe überliefert, nur daß das Buch Josua den Heerführer dieses Namens 110 Jahre alt sterben läßt (24, 29; Richt. 2, 8); und was die letzte anlangt, so kennen wir zwar die 4 Jahre Salomos, die 40 Davids (1. Kön. 2, 11), aber für die im wesentlichen zusammenfallenden Jahre der öffentlichen Wirksamkeit Samuels und Sauls als Volksführer haben wir

keine brauchbaren Nachrichten im jetzigen Texte des Samuelbuches. Denn die 20 Jahre in 1. Sam. 7, 2 sind textkritisch verdächtig und erscheinen als ein versprengtes Element ohne deutlichen terminus a quo, und in der Notiz 1. Sam. 13, 1 sind wie die Lebensjahre, auch die Zehner der x + 2 Regierungsjahre Sauls weggeschnitten. Es ist allerdings sehr wahrscheinlich, daß dieselben auf 22 Jahre angegeben waren, und daß man die Zeit der Alleinherrschaft Samuels auf 18 Jahre schätzte, weil man in späterer Zeit für Samuel und Saul zusammen 40 Jahre anzunehmen gewohnt war. Denn nach dem ursprünglichsten Texte von Akt. 13, 20 bemißt Paulus die Richterzeit bis auf Samuel, den Propheten, auf 450 Jahre und die Zeit Samuels, in der man nach einem Könige verlangte und ihn dann an Saul besaß, auf 40 Jahre. Daß er nämlich den Samuel in jene 450 Jahre nicht einrechnete, geht einerseits daraus hervor, daß er ihn als den Propheten gegenüber den Richtern bezeichnet, andererseits daraus, daß die Angaben des Richterbuches über die Nöte der Fremdherrschaft (Kusan 8, Eglon 18, Jabin 20, Midian 7, Ammon 18, Philister 40, zusammen 111 Jahre) und die Jahreszahlen der Richter (Othniel 40, Ehud 80, Debora 40, Gideon 40, Abimelech 3, Thola 23, Jair 22, Jeftha 6, Ibzan 7, Elon 10, Abdon 8, Simson 20, Eli 40, zusammen 339 Jahre) für jeden addierenden Leser des hebräischen Textes genau 450 Jahre ausfüllen.

Da wir nun für die Bestimmung der Zeit Josuas keine Handhabe erhalten, gilt es, diese 450 Jahre, in der sich alle Zahlen der Richterzeit summiert finden, darauf anzusehen, ob sie wirklich als solche genommen werden wollen, welche aufeinander folgen. Aber wenn das Richterbuch ausdrücklich die Philisternot und die Ammoniternot in dieselbe Zeit fallen läßt (10, 6—8), so müssen auch die Zahl von 40 Jahren für jene, und die von 18 Jahren für diese + 6 Richterjahre Jefthas teilweise zusammenfallen. Und wenn Simson mit seinen 20 Richterjahren einen bloßen Anfang der Befreiung von den Philistern machen soll (13, 5), und unter Eli mit seinen in Sept. auf 20, im Hebr. auf 40 angegebenen Jahren (1. Sam. 4, 18) die Philisternot ihren höchsten Gipfel erreichte, so daß erst mit Samuel und Saul die endgültige Befreiung erfolgte, so wollen den 40 Jahren der Suprematie auf Seite der Philister die 40 Jahre Elis, sowie die 20 Simsons, oder nach der anderen Überlieferung die 20 Sim=

sons + 20 Elis auf Seite der Israeliten als dieselbe Zeitstrecke bezeichnend entsprechen.

Dazu kommt die andere Wahrnehmung, daß das ursprüngliche Richterbuch, welches an den konkret ausgeführten 6 Heilandsbildern (vgl. dazu meine „Geschichte des Volkes Israel" 1896 S. 11 ff.) veranschaulichen will, wie Jahve auf sein Schreien seinem Volke in der Not stets die entsprechenden Helfer erweckt hat, die vorkönigliche Zeit nach Perioden der Not und der Knechtung und nach solchen des Friedens und der Freiheit für das Land ausmißt, wobei die Zahlen für die Not, wenn wir von den 40 Jahren der Philisternot absehen, welche den 40 Jahren Simsons und Elis entsprechen, alle konkrete Bestimmtheit tragen (8, 18, 20, 7, 18 zusammen 71 Jahre), die des Friedens und der Freiheit aber, wenn wir von Jeftha absehen, sich als lauter runde Summen erweisen (40, 2 × 40, 40, 40). Diese sonderbare Erscheinung läßt sich nur erklären, wenn dem Verfasser eine Zeitrechnung vorlag, welche eine bestimmte Jahressumme für die ganze Periode angab oder erschließen ließ, und in welcher zugleich die Jahre ausgezeichnet waren, in denen die Israeliten durch besondere Steuern oder aus dem heiligen Nationalschatze Tribut für die Fremdherrn zu zahlen hatten. Nur dann war es möglich, solche konkrete Zahlen für die Not zu geben und die feststehende Gesamtsumme der Periode durch Zuzählung jener vielfachen 40 Jahre zu erreichen. Eine solche Zeitrechnung dürfen wir aber in erster Linie bei den Priestern der Lade Jahves, dieses alten Symboles der Einheit der israelitischen Stämme voraussetzen, und dem entspricht in der Tat die Beobachtung, das die Zahlen für die Not unter Jabin, Midian und Philistern (20 + 7 + 40) und die des Friedens unter Debora und Gideon (40 + 40) zusammen 147 = 3 × 49 d. i. 3 Jobelperioden ausmachen, und daß die Jahre der Not unter Kusan und Eglon (8 + 18) zusammen mit denen des Friedens unter Othniel und Ehud (40 + 80) 146 Jahre ergeben, d. i. bis auf ein fehlendes Jahr wiederum 3 Jobelperioden. Auch ohne den anderen Spuren einer in der heiligen Systematik der Jobelperioden bewerkstelligten Priesterrechnung über die Geschichte der Lade vor der Tempelweihe Salomos hier nachzugehen, genügt mir diese Tatsache als Beweis dafür, daß eine solche dem Verfasser des ursprünglichen Richterbuches die feste Zahl von 293 Jahren für die

Zeit der Richter bis auf den Anfang Samuels und Sauls nach dem Tode Elis dargeboten hat.

Auf diese ursprüngliche Rechnung ist nun aber im jetzigen Richterbuche eine andere aufgetragen, welche ausgehend von der späteren Sitte, das Detail der Jahressummen einer großen Zeitstrecke ohne Rücksicht auf den Gegensatz von Freiheit und Tributpflichtigkeit des Landes durch die Regierungsjahre der Könige resp. der Priesterfürsten auszumessen, die Jahre der Freiheit als Amtsjahre der Richter faßt, durch die sie erkämpft worden war, und die an der zu erreichenden festen Gesamtsumme fehlenden Jahre des Druckes durch Einschiebung von anderen Richtern mit aus der Überlieferung bestimmbaren Amtsjahren ausfüllte. So erklärt sich allein die sonderbare Erscheinung, daß wir zwischen die großen Richterbilder des ursprünglichen Buches 6 Richter eingeschoben finden, welche nachdem sie persönlich gekennzeichnet sind, abgesehen von Samgar keine andere Funktion haben, als die Träger der ihnen beigegebenen Amtsjahre zu sein, und daß wenn wir die Zahlen derselben zusammenrechnen (Thola 23, Jair 22, Ibzan 7, Elon 10, Abdon 8 = 70) und dem chronologisch unbezeichneten Samgar das eine Jahr beilegen, das er durch seine eine Tat auszeichnete, sich 71 Jahre, also genau dieselbe Summe ergibt, wie sie die alte Rechnung für die Zeiten der Unfreiheit ausgemessen hatte. Demnach hat auch für diese jüngere Rechnung die Gesamtzahl von 293 Jahren als unantastbare Überlieferung festgestanden.

Dagegen dürfen nicht eingewandt werden die 3 Jahre Abimelechs und die 24 Jahre des Ammoniterdruckes und der Herrschaft Jefthas, welche in jener Summe als besonderer Posten nicht gerechnet sind. Denn erstens Abimelech war kein von Gott begeisterter Richter Israels, sondern ein Tyrann, ein Stadtkönig (9, 6), und die alte Erzählung, welche vom 3. Jahre seiner Herrschaft redet (V. 22), will nicht angeben, wie lange er überhaupt regiert, sondern wie lange es gedauert hat, bis die Wendung in seinem Glücke geschah, von der sie zu berichten vorhat; seine bloß angeblichen drei Jahre wollen also nicht helfen, die Richterzeit zu bemessen. Und zweitens, die 24 Jahre ostjordanischer Begebenheiten, welche mit dem Namen Jeftha verknüpft sind, werden ausdrücklich als den westjordanischen parallel erklärt, für welche wir die 40 Jahre Philisterdruck auf der einen

und die 40 Jahre Simsons und Elis auf der anderen Seite angegeben fanden. Sie besonders rechnen könnte nur oder kann nur getan haben ein Schriftleser, der die unbezeichnete Zeit Josuas = 0, d. h. mit Kusan-Othniel zusammenfallend faßte und doch die 24 Jahre zu jenen 293 hinzubringen mußte, um die nachmosaische Zeit vor Samuel auf der feststehenden Höhe von 317 Jahren zu erhalten. Dieses ist aber gegen die ausdrückliche und scharfe Scheidung, welche das Richterbuch zwischen der Zeit Josuas und der der Richter befestigt, und es bleibt also dabei, daß x Jahre Josuas + 293 der Richter verlaufen waren, als die 40 Jahre Samuels und Sauls begannen.

Nunmehr läßt sich die Frage definitiv entscheiden, ob von den beiden für die Zeit vom Exodos aus Ägypten bis zum 4. Jahre Salomos überlieferten Zahlen die von vornherein verdächtigere von 480, oder die andere von 440 Jahren die ursprünglichere sei. Setzen wir die größere als ursprünglich, so gehen oben ab die 40 Jahre der Wanderung durch Mose (480 — 40 = 440), unten 3 oder 4 Jahre Salomos, 40 Jahre Davids, 40 Jahre Samuels und Sauls, zusammen 83 (440 — 83 = 357); es blieben also 357 Jahre für die Zeit Josuas und der Richter vor Samuel, welche nach der ältesten Rechnung x + 293 Jahre gedauert hat, nach der jüngsten aber, welche nach Amtsjahren der Richter zählt, wenn man Jeftha mitrechnet und den unbezeichneten Samgar außer acht läßt, 0 + 316. Im ersteren Falle ergeben sich für die Zeit Josuas 64 Jahre, er müßte also als 6jähriger Knabe Amalek geschlagen haben (110—64—40; vgl. Ex. 17, 13). Im letzteren Falle konnte der Versuch gemacht werden, 40 Jahre (356—316) hinterher stillschweigend für Josua anzusetzen. Nehmen wir dagegen die Zahl 440, so bleiben genau 317·6 Jahre für die Zeit von Josua bis zum Anfange Samuels, und, da die Richterzeit 293 Jahre umfaßt, 24 Jahre für Josua allein, d. i. genau dieselbe Zahl, welche auch die Jahre des Ammoniterdruckes und Jefthas erfüllen und welche hier mit der Philisternot gleichzeitig gedacht sein wollen. Rechnet man aber die Amtsjahre der Richter in ununterbrochener Reihe mit Jeftha zusammen, so entsprechen die sich ergebenden 316 Jahre genau jener Summe und für Josua bleibt 0 übrig. Dieser Verlegenheit half es in erwünschter Weise ab, wenn man die auch sonst sich empfehlende Zahl 480 für 440 zwischen

Exodos und Tempelgründung herstellte, denn sie ließ 40 Jahre frei für das Geschlecht Josuas.

Dagegen passen die bei der anderen Zahl sich ergebenden 24 Amtsjahre für Josua aufs beste zu den gelegentlichen Angaben des Buches, das seinen Namen trägt. Denn seines Schicksalsgenossen Kalebs 41. Jahr war das 2. des Exodos (Jos. 14, 7), sein 85. also das 46. des Exodos (V. 10. 11). War Josuas 110. und letztes Jahr das 24. seiner Führerschaft, so war sein erstes Amtsjahr (= 41. des Exodos) sein 86. Lebensjahr, und das 2. des Exodos sein 47. Er war also 6 Jahre älter als Kaleb, wie es seiner hervorragenderen Rolle entspricht.

Nach diesem allen erweist sich die genaue Zeitbestimmung der salomonischen Tempelgründung als eine feste Überlieferungsgröße, und unter den beiden zur Wahl stehenden die geringere von 440 Jahren als die ursprüngliche. Wir können nunmehr die für den israelitischen, im 20. Jahre Salomos mit der Tempelweihe abschließenden, Äon ermittelten Zahlen zusammenstellen, um seine Gesamtlänge zu ermessen.

Rückwärtsgehend fanden wir: vom 4. Jahre Salomos bis zur

Tempelweihe	16	Jahre,
vom Exodos bis zum 4. Jahre Salomos	440	"
vom Eisodos in Ägypten bis zum Exodos	430	"
von der Geburt Abrahams bis zum Eisodos	290	"
das macht zusammen die Summe von	1176	Jahren

d. i. aber 2 × 12 × 49 Jahre oder 24 Jobelperioden, oder wenn man (wie die Sabbatperioden von 7 Jahren als große Wochen gelten, davon 7 eine Jobelperiode bilden) die Jobelperiode als den Monat eines großen göttlichen Jahres ansieht, so bilden 2 solche von der Menschheit erlebten Großjahre den zwischen Abrahams Geburt und der Tempelweihe Salomos abgelaufenen Äon des Werdens der Religion Jahves, der Religion Israels. Diese denkwürdige Zahl für einen von Israel wirklich erlebten Abschnitt göttlicher Geschichtsleitung war geeignet, das Gedächtnis in der Bewahrung und der richtigen Disposition der darin befaßten kleineren Perioden und Epochenzahlen zu unterstützen. Erst als im Fortschritte der Zeiten mit dem Auftauchen neuer näher gelegener Zeitgruppen in der Erinnerung die Bedeutung jener Zahl verblaßt war, konnte es geschehen, daß man an den durch sie geschützten Zahlen, den 430 Jahren für

Ägypten und den 440 bis auf die Tempelgründung, abdingend und zulegend zu bessern begann, um gefällige Symmetrien zwischen den alten und den neuerlebten Zeitperioden zu erzielen.

Daß der Verf. des Pentateuchs von der in jener Zahl ausgedrückten chronologischen Idee beherrscht gewesen sei, wird sich zeigen, wenn wir nunmehr daran gehen die Art zu betrachten, wie er rückwärts von Abrahams Geburt die göttliche Leitung der Menschheit bis auf ihren Anfang ausgemessen hat.

Da Israel als Volk diese Vorzeit nicht erlebt hat, sondern nur mittelbar durch die Person Abrahams an ihr beteiligt ist, der als Glied seiner vor ihm daseienden Familie seine Wurzeln in ihr hat, so ist es sachgemäß, daß sie nicht in der Form politischer Chronologie nach ihrer Länge bestimmt wird, nach dem Zahlenmaß der Abstände wichtiger Umwälzungen von allgemeiner Bedeutung, sondern in der Form der Genealogie mit Alterszahlen für die Ahnen des einen Abraham. Denn eine durch aszendierende Forschung gefundene Ahnentafel Abrahams stellt die der Form nach deszendierende Reihe von Namen zwischen Sem und Abraham dar, und dieser ist dann, um den allerersten Anfang zu gewinnen, die bis Adam zurückreichende Ahnentafel Sems vorgefügt. Insofern vergleicht es sich, wenn Beda durch Victgils, Vitta, Vecta die Sachsenherzöge Hengist und Horsa auf Voden (= Wuotan) zurückführt, de cujus stirpe multarum provinciarum regium genus originem duxit (hist. eccl. gentis Anglorum I, 15), wenn dann eine 150 Jahre später verfaßte Chronik über diesen Voden wieder durch ebenso viele Glieder hinaus auf Geta mit dem Zusatze zurückgeht: qui fuit, ut ajunt, filius dei; non ipse est deus deorum — deus exercituum, sed unus est ab idolis, quae ipsi colebant, und die angelsächsische Chronik von diesem Geta oder Geat weiter hinauf auf Hrawra (Ruder), nach einem anderen Kodex auf Sceaf, und dazu die Bemerkung macht i. e. filius Noë, se waes geboren on thaere earce Noës, um dann mit Hilfe der biblischen Namen Adam zu erreichen, den primus homo et pater noster (vgl. Haack, Zeugnisse zur altenglischen Heldensage, S. 44. 26). Wie hier die bis auf den unüberschreitbaren Gott Wuotan, dann bis auf Geat zurückreichenden oder zurückgeführten Erinnerungen Hengists angehakt sind an die in weit größere Fernen zurückgehenden Erinnerungen einer weit

älteren, der biblisch-christlichen Kultur, ebenso sind die genealogischen Tafeln der Genesis das Produkt einer Forschung, welche die Erinnerungen Abrahams mit den über ihren oberen Endpunkt hinausgehenden Erinnerungen einer älteren allgemeineren Kultur verknüpfen mußte.

Indessen wollten jene biblischen Ahnentafeln nicht bloß wie diese angelsächsischen Königsgenealogien veranschaulichen, wie Abraham mit Sem, dem Sohne Noahs, und dieser mit Adam zusammenhänge und welchem Zweige der semitischen oder adamischen Menschheit er angehöre, sondern, indem sie jedesmal das Lebensjahr angeben, nach welchem der Vorfahr den zu nennenden Nachkommen erhalten hat, wollen sie die Länge der Periode bestimmen, welche durch die Geburt Abrahams abgeschlossen wurde. Diese hat also vorher festgestanden, und ebenso wie die Richternamen in der jüngeren Rechnung des Richterbuches durch Zufügung der Zahlen ihrer Amtsjahre als Posten zur addierenden Ausrechnung der ganzen Zeitsumme dieser Periode dienen, so ist auch hier nicht die große Summe angegeben, sondern, um zugleich die Ahnennamen Abrahams im Gedächtnis zu erhalten, ein jeder mit entsprechender Teilzahl versehen, so daß die meisten Ahnen, weil wir von ihnen nichts wissen und auch sonst nichts gesagt wird, nur als Träger ihres Namens und einer bestimmten Jahreszahl erscheinen. Daher erklärt es sich, daß in Gen. 11, 10 ff., wenn wir von dem unteren Ende Nahor und Thara absehen, über welche sich detailliertere Kunde Abrahams erhalten konnte, und von Sem, dessen Figur durch die Flutüberlieferung gegeben war, bei den übrigen Ahnen 6—7 mal die Zahlen nur innerhalb der engen Grenzen von 35 bis 30 oder 135 bis 130 Jahren variieren, ein deutlicher Beweis, daß auch hier ein chronologisches System und eine von ihm gemünzte große Zahl das Detail der Erinnerung und Überlieferung ordnend beherrscht.

Um diese aber ausfindig zu machen, bedarf es zunächst der Feststellung des Anfangspunktes derjenigen Weltperiode, welche mit Abrahams Geburt abschloß. Vorwärts gesehen stellt sich Abraham als das Samenkorn Israels dar, desjenigen Volkes, in welchem bei der Tempelweihe Salomos Jahve, der Kerubenthroner, der einst im Paradiese bei den Menschen wohnte, in definitiver und signifikanter Form wiederum eine Wohnung bei den Menschen erhalten hat. Alte Ver-

heißung (Gen. 9, 27) stellte dieses wichtige Ereignis dem in Sem repräsentierten Teile der noachischen Menschheit in Aussicht und eben sie zeigt sich erfüllt, wenn man weiß, daß der persönliche Vater Israels der Nachkomme eines bestimmten unter den die neue Erde bevölkernden Söhnen Sems ist. Arpachsad repräsentiert den Ast der semitischen Familie, der den Abraham als reifes Samenkorn abgeworfen hat, aus welchem dann Gott das Volk seiner Religion hat hervorwachsen lassen. Demnach erscheint die Geburt Arpachsads als der der Geburt Abrahams entsprechende Anfangspunkt derjenigen Periode der gottgeleiteten Menschengeschichte, welche als ein abgeschlossener Äon dem mit der Tempelweihe Salomos zum Ziele gelangten Äon vorangedacht sein will.

Daß dieses die Meinung unseres Autors sei, beweist der Umstand, daß die Tafel Gen. 11, 10 mit Arpachsads Geburt beginnt, und daß man ihn so verstanden habe, sieht man an der auffallenden Korrespondenz, welche der hebräische Text zwischen den 290 Jahren von Abrahams Geburt bis zum Eisodos in Ägypten und der Zeit von Arpachsads bis Abrahams Geburt herstellt, indem er auch diese ($35 + 30 + 34 + 30 + 32 + 30 + 29 + 70$) auf genau 290 Jahre bemißt. Auf der anderen Seite will diese Periode, welche durch Arpachsad von Sem zu Abraham herabführt, doch auch angesehen sein als die Zeit, in welcher aus den 3 Söhnen Noas die nachflutliche Völkervielheit erwachsen ist, in die dann Israel mit Abraham eintrat, um ihr gegenüber das Haus des lebendigen Gottes zu werden, von dem aus er sich allen zu finden gibt; und da der Verfasser ausdrücklich das Jahr der Geburt Arpachsads, das 100. Sems als das 2. nach der Flut bezeichnet, so ist das erste Jahr der erneuerten Welt und Menschheit als Anfang der Rechnung zu betrachten.

Es gilt nunmehr zuzusehen, welche von dem chronologischen System für den Äon zwischen der Flut und Abrahams Geburt dargebotene feste Zahl es war, die der Verfasser des Pentateuchs mit seinen Teilzahlen erreichen mußte. Wir haben über die letzteren drei Überlieferungen. Von denen stimmt die samaritanische, welche in eigentümlicher Weise die Zahlen für Thara so gibt, daß Abrahams Auszug aus Haran, wie bekanntlich spätere Schriftdeutung es verlangte (Akt. 7, 4), in seines Vaters Todesjahr fällt, in den Zahlen, die sie wirklich darbietet, mit der griechischen Bibel auffallend überein.

Desto sonderbarer erscheint es, daß zwischen der griechischen und der hebräischen Bibel bei fast durchgängiger Übereinstimmung in den Zehnern und Einern die Differenz von genau 100 Jahren sich eben da zeigt, wo jene Übereinstimmung stattfindet. Eine solche kann nicht auf Ungenauigkeit des Abschreibers beruhen, sondern nur auf einer absichtlichen Besserung, durch welche die überlieferten Zahlen systematisch um einen bestimmten Betrag entweder gekürzt oder erhöht wurden, weil das ursprüngliche chronologische System aufgegeben oder vergessen worden war und ein neues eine andere Gesamtzahl für die in Rede stehende Epoche festgesetzt hatte. Vergleichen wir nämlich die für die Ausmessung des Äons maßgebenden Zahlen, so haben wir seit der Flut

für Sem	im Hebr.	1	Jahr,	in Sept.	1	Jahr	
„ Arpachsad	„	35	„	„	135	„	
„ Kainan	„	—	„	„	130	„	
„ Schelach	„	30	„	„	130	„	
„ Eber	„	34	„	„	134	„	
„ Peleg	„	30	„	„	130	„	
„ Reu	„	32	„	„	132	„	
„ Serug	„	30	„	„	130	„	
„ Nahor	„	29	„	„	179	„	(Samaritaner 79)
„ Thara	„	70	„	„	70	„	
d. i. in Summa	„	291	„	„	1171	Jahre;	

das heißt: abgesehen von den Jahren Sems und Tharas sind auch die ersten 7 der übrigen Jahreszahlen bis auf das Plus oder Minus eines ganzen, und die letzte 8. bis auf das eines ganzen und eines halben Jahrhunderts identisch.

Von den beiden Summen ist aber die des Hebräers von vornherein verdächtig, nicht bloß weil die der Septuaginta vom Samaritaner bis auf das Plus und Minus von 100 Jahren bei Nahor durchaus bestätigt wird, sondern auch weil die von Arpachsad bis Abrahams Geburt reichenden 290 Jahre ganz genau den 100 + 60 + 130 Jahren Abrahams, Isaaks und Jakobs bis zum Eisodos in Ägypten entsprechen, und wenn man „nach der Flut" als „nach dem Eintritte der Flut" deutete, bis zur Geburt Isaaks 391 Jahre + 1 Jahr der Flut, genau 8 Jobel (8×49 Jahre) verlaufen sind. Und daß in der Tat in relativ junger Zeit der Hebräer um die betreffenden Jahrhunderte

gekürzt ist, läßt sich noch unwiderleglich erweisen. Das Ahnenregister befolgt nämlich in der Syntaxis der Zahlen folgende Regel: wo Zahlen zu geben sind, die aus Zehnern und Einern bestehen, lautet die Formel „x Einer Jahre (plur.) + x Zehner Jahr" (sing. s. Gen. 12, 4 und 5, 15). Wo dagegen die Summe außerdem auch Hunderte umfaßt, wird die distichische Ordnung durch Beobachtung der Formel „x Einer und x Zehner Jahr (sing.) + x Hundert Jahr" (sing.) aufrecht erhalten und es unterlassen, hinter den Einern den Begriff Jahr im plur. eigens zu setzen wie im anderen Falle (s. 5, 17). Wenn wir nun in der hebräischen Gestalt unserer Tabelle überall, wo Einer und Zehner erscheinen, nämlich in 11, 12. 16. 20. 24, nicht die hierfür übliche erste, sondern die für den zweiten Fall der Konkurrenz von Hunderten geltende Formel „x Einer und x Zehner Jahr" (sing.) gebraucht finden, so erhellt deutlich, daß hier überall die auch von den anderen Zeugen gegebenen Hunderte erst durch jüngere Hand aus dem Texte herausgenommen sind. Natürlich versagt dieses Erkennungszeichen da, wo keine Einer konkurrieren, nämlich V. 14. 18. 22; aber die in beiden Rezensionen zutage liegende Ebenmäßigkeit der Zahlen (vgl. auch Dillmann), die sich nach dem Obigen sehr leicht begreift, verbietet die Annahme solcher Sprünge wie von 134 zu 30 Jahren bei den Ahnherren Jakobs (Gen. 47, 9), und die Analogie der übrigen Fälle nötigt auch hier zur Behauptung einer gleichen Verkürzung der ursprünglichen Summen.

Außer dieser durch jüngere Korrektur entstandenen Differenz sticht die andere hervor, daß der Text der Sept. hinter Arpachsad einen ebensolchen Kainan hat, wie Gen. 5, 12 hinter Enos. Da die beiden Tabellen sonst durchaus verschiedene Namen darbieten, ist es wahrscheinlicher, daß er ausgefallen, als daß er zugesetzt worden sei. Man kann dagegen nicht einwenden, daß er dieselben Zahlen zeigt, wie sein Sohn Schelach: denn auch Peleg und Reu leben gleich lange, und Schelach, Peleg und Serug zeugen in demselben Alter, und bei der Verteilung einer feststehenden Summe von Jahren auf einzelne Namen ist die Gleichheit der Posten die nächstgelegene und natürlichste Art der Disposition.

Der entscheidende Grund liegt aber darin, daß für dekadisch ordnende Leser, wie Noa der 10. von Adam, so Abraham der 10. von Sem nur sein konnte, wenn Kainan als ein Doppelgänger seines

älteren Namensvetters ausgelassen wurde. Wer aber bedenkt, daß Eber, der Vater aller Hebräer der 7. vor Abraham ist, und Henoch, der singulärste aller Urväter im Verhältnis zu Gott, der 7. von Adam, wird erkennen, daß der jetzigen Genealogie eine ursprünglich heptadische zugrunde liegt, und daß die zwischen den eben genannten Heptaden mitten inneliegende, nach der Gleichung von Methu = Schelach und Schelach (6, 25; 11, 14) offenbar beabsichtigte, am Ende in den Anfang zurückweisende Heptade zerstört wurde, wenn Kainan seine Stelle verlor.

Demnach ist die Überlieferung der Septuaginta von 1171 Jahren für den Äon der Menschengeschichte, in welchem die Völkervielheit wurde, die dem Hause Israel als die gottvergessene heidnische (Ps. 9, 18; 22, 28) gegenübersteht, und zugleich die Geburt Abrahams des Gottesfreundes sich durch die Geburt Arpachsads im Hause Sems vorbereitete, als die ursprünglichere biblische Überlieferung anzusehen. Die Zahl berührt sich auffällig mit der oben für den Äon Israels ermittelten von 1176 Jahren, so auffällig, daß man annehmen darf, das chronologische System habe, um die göttliche Ordnung der Entwicklung der Menschheit zu veranschaulichen, diesen früheren Äon auf genau die gleiche Höhe von 24 × 49 Jahren oder 24 Jobelperioden angesetzt, und es sei irgendwo durch Verlust das Manko von 5 Jahren entstanden. Diese Vermutung erhält ihre Bestätigung durch die bisher nicht gewürdigte, aber bedeutungsvolle Tatsache, daß die syrische Bibel, welche sonst ganz mit dem Hebräer geht, die Geburt Abrahams um 5 Jahre später setzt, als die beiden anderen Zeugen in ihrer jetzigen Gestalt, indem sie dem Thara bei der Zeugung nicht 70, sondern 75 Lebensjahre beilegt. So muß ihr Urtext in 11, 26 gelautet haben (vgl. Rönsch, das Buch der Jubiläen S. 242, nach welchem Thara im Jahre 1806 der Welt geboren ist, 1870 heiratet, also 1871 Abrahams Geburt zu erwarten war, aber erst 5 Jahre später, 1876 erfolgt), und die hebräische und alexandrinische Überlieferung mit ihren bloß 70 Jahren darf als eine jüngere Korrektur angesehen werden, wenn sich Gründe dafür zeigen lassen, wie die, welche den Samaritaner bewogen, dem Thara 75 Lebensjahre von der Geburt Abrahams bis zu seinem eigenen Tode beizulegen. Nun hat sich oben ergeben, daß sowohl bei den hebräischen, als auch bei den hellenistischen Hütern und Fort-

pflanzern des heiligen Textes es Sitte geworden war, die 430 Jahre in Ex. 12, 40 mit den 400 Jahren in Genesis 15 durch die künstliche Theorie zu vertragen, daß das zweite Mal von der Geburt Isaaks, als des eigentlichen Samens Abrahams, aus bis zum Auszuge aus Ägypten gerechnet sei (190 + 210), das erste Mal aber von der nicht datierten Offenbarung Gen. 15, 1 ff. aus, welche 30 Jahre vor der Geburt Isaaks erfolgt sein mußte, also um 5 Jahre früher, als die datierte erste in Gen. 12, 1 ff. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß gerade diese nachweisbare Hereinnahme von 5 Jahren in eine sonst schon feststehende, uns aber im Detail unbekannte Chronologie dazu geführt hat, Abrahams Geburt um 5 Jahre vorzurücken oder doch die Zahl für Tharas Leben vor der Zeugung seiner in Betracht kommenden Söhne von 75 Jahren auf 70 zu verringern.

Nach diesem allen dürfen wir getrost behaupten, daß das dem Pentateuch zugrunde liegende chronologische System 2 × 12 Jobelperioden für die Zeit zwischen Abrahams Geburt und der Tempelweihe Salomos gegeben fand und hierauf fußend auch den vorangegangenen Äon der Menschheit auf die gleichen Maße schätzte. Aber die Welt, deren Bewegung so gemessen wird, ist nicht die erste; eine andere, ältere, der ἀρχαῖος κόσμος (2. Petr. 2, 5,) die אַנְשֵׁי עוֹלָם (Ez. 26, 20; Hi. 22, 15 ff.) sind ihr vorangegangen, deren abgeschlossene Entwicklung an den Namen, und deren Zeitmaß an den Jahreszahlen der Ahnen Sems und Noas veranschaulicht werden kann. Als vollendete zeigt ihre Entwicklung nicht wie der Äon Israels, an dem die göttlichen Grundmaße der Weltleitung erkannt worden sind, bloß eine ansteigende, sondern auch eine zum Nichts zurückgehende Tendenz: denn von Adam, dem aus der paradiesischen Gemeinschaft Jahves des Kerubenthroners verstoßenen Menschen, geht es aufwärts zu Henoch, dem lebendig in seine Gemeinschaft zurückgeholten Menschen, und von da in raschem Falle zu Noa, der als der einzige Gerechte die Erde zu Schiffe verläßt, um sie in den Fluten des Gerichtes untergehen zu sehen. Von vornherein ist es deshalb nicht wahrscheinlich, daß die Gesamtzeit des ersten Kosmos — dessen Entwicklung doch dadurch in engster Beziehung zu dem Äon Israels steht, daß jener von dem Garten des Kerubenthroners ausgeht, dieser mit dem salomonischen Tempel als der neuen Wohnung

desselben Gottes auf Erden schließt — daß, sag' ich, diese Zeit bloß als einfache Wiederholung der hier gefundenen Zeitgröße bestimmt worden sei.

Und doch scheint es eine Zeit gegeben zu haben, wo man auch diese erste Welt auf eine Periode von 1176 Jahren berechnen zu müssen glaubte. Um den ursprünglichen Sachverhalt zu erkennen, bedarf es auch hier einer kritischen Musterung der verschiedenen Überlieferungen über die auf die Ahnen Noas verteilten Zahlenposten, deren Addierung die für den Zeitraum feststehende chronologische Normalzahl ergibt. In Betracht kommen als solche natürlich nur die Jahre von der Geburt des Vaters bis zur Geburt des Sohnes. Die Zahlen über die absoluten Lebenslängen der einzelnen Väter entstammen einer Überlieferung, welche die Wahrheit des Wortes Jakobs über die Langlebigkeit seiner Vorväter (Gen. 47, 9) veranschaulichen wollte, ohne daran zu denken, daß der Vf. des Pentateuchs oder seine Vorgänger diese zum Teil gleichzeitig lebenden Väter oder Heroen, ebenso wie die jüngere Rechnung des Richterbuches die zum Teil gleichzeitigen Richter, mit einem bestimmten Bruchteile ihrer Zeit zu Repräsentanten einer kontinuierlich fortschreitenden Zahlenreihe verbinden und zusammenordnen werde, die zum Datum der großen Flut herabführte. Arglos konnten die Zahlen der Lebenslänge deshalb zuerst beigegeben werden, wie in Sept., wo die 969 Jahre Methusalas um 14 Jahre über die Flut herabreichen. Erst als man den Konflikt merkte, fing man an, das sichere Datum der Flut als den regulativen Kanon für die Bemessung anzuwenden. Am stärksten hat diese Tendenz beim Samaritaner gewaltet. Denn die sämtlichen Lebenslängen, bei denen er abweicht, nämlich die für Jared, Methusala und Lamech sind gefunden vom Jahre der Flut aus durch Addition der 600 Jahre Noas und der eignen Jahre oder dazu auch der der Nachkommen vor der Geburt des in Betracht kommenden Sohnes. Lamechs 653 sind = 600 Noas + 53 Lamechs vor Noas Geburt. Methusalas 720 = 600 Noas + 53 Lamechs + 67 Methusalas vor Lamechs Geburt. Endlich die 847 Jareds = 600 Noas + 53 Lamechs + 67 Methusalas + 65 Henochs + 62 Jareds vor Henochs Geburt. Er führt damit nur konsequent weiter, was der heutige Hebräer angefangen hat, indem er die 969 Jahre Methusalas um die anstößigen

14 Jahre zurückschob und zu diesem Zwecke Lamechs Geburt um 20 herab- und Noas Geburt um 6 hinaufrückte, so daß Methusalas 187 und Lamechs 182 Jahre vor der Geburt ihrer Söhne zusammen mit den 600 Noas die 969 erfüllen. Für das ursprüngliche chronologische System kommen deshalb diese absoluten Zahlen und die daraus erwachsenden Schwierigkeiten gar nicht in Betracht; und gerade die Rezensionen, welche sich am meisten mit ihrer Beseitigung zu schaffen machen, entfernen sich am weitesten von der Absicht des Verfassers und unterliegen am meisten dem Verdachte, theoretisch korrigierte Zahlen zu bieten. Ebendeshalb darf der Samaritaner außer acht bleiben und genügt es, an seine Zahlen da zu erinnern, wo die hebräischen und die griechischen in Zehnern und Einern differieren.

Bei der Geburt des folgenden Sohnes war

Adam	alt	nach	dem	H.	130	Jahre,	nach	Sept.	230	
Seth	"	"	"	"	105	"	"	"	205	
Enos	"	"	"	"	90	"	"	"	190	
Qenan	"	"	"	"	70	"	"	"	170	
Mahalalel	"	"	"	"	65	"	"	"	165	
Jared	"	"	"	"	162	"	"	"	162	
Henoch	"	"	"	"	65	"	"	"	165	
Methusala	"	"	"	"	187	(Sam. 67)		"	167	
Lamech	"	"	"	"	182	(Sam. 53)		"	188	
	d. i.	zusammen			1056				1642	Jahre,

bis auf die 600 Noas bei der Flut (Gen. 7, 6) oder die 500 Noas bis zur Geburt Sems und des letzteren 100 (5, 32; 11, 10).

Diese Gesamtzahlen sind sehr merkwürdig. Denn denkt man sich das Wort Jahves über die 120 Jahre, die er der Menschheit noch vergönnen will (Gen. 6, 3), als Zeitmaß für die Strecke von Lamechs 182. Jahre bis zur Flut und zählt dieselben zu 1056 Jahren des Hebräers hinzu, so erhalten wir genau dieselben 1176 Jahre oder 2 × 12 Jobelperioden für den alten Kosmos, die der Äon Israels und der ihm vorangehende bis auf Abrahams Geburt auch umfaßten. Deshalb sagte ich oben, daß es in der Geschichte des hebr. Textes ein Stadium gegeben zu haben scheine, wo man auch die Zeit des alten Kosmos als das Einfache des israelitischen Äons gesetzt habe. Wiederum, wenn man annimmt, daß die 187 Jahre Methusalas erst später aus den 167 Jahren bei den durch Sam.

bestätigten Sept. korrigiert seien, wie noch später die 182 Lamechs aus den 188 bei Sept., damit Methusala vor der Flut sein 969. Lebensjahr vollendete, daß also der Hebr. ursprünglich 20—6 = 14 Jahre weniger gehabt habe, mithin von Adam bis zur Flut im ganzen 1042 Jahre, so differieren Sept. und Hebr. genau um dieselben 600 Jahre, welche auch dem Noa beigelegt werden, so daß der Verdacht entsteht, der Hebräer sei um 600 Jahre in der Zeit von Adam bis Lamech gekürzt worden, um durch die Aufnahme der 600 Jahre Noas die sonst feststehende Zeitzahl nicht verderben zu lassen, während im griechischen Texte keine deutliche Überlieferung mehr die runde Hinzunahme dieser 600 Jahre Noas verhinderte.

Diese 600 Jahre von Noas Geburt bis zur Flut sind nun allerdings ein nicht zu tragender Anstoß. Denn erstens stechen sie sowohl hinsichtlich der Länge der dadurch ausgedrückten Zeit, als wegen der zyklischen Natur der Summe gegen die übrigen Väterzahlen, welche in allen Texten sich unter 231 halten und in benannten Zehnern und Einern individuelle Natur zeigen, auffällig ab. Zweitens ist 600 Jahre keine israelitische, sondern eine babylonische Zahl. Denn die Babylonier rechneten nach dem Vielfachen von 6, nach Sossen, Neren und Saren, und 600 Jahre sind ein babylonischer Neros, wie denn auch die Zeit der 10 Urheroen bis auf Xisuthros bei Berossos, über welche neuerdings Hommel geistreich und scharfsinnig gehandelt hat, sich im ganzen auf 432000 Jahre, d. i. das Zehnfache der Zeit des einen Ammemon mit seinen 43200 Jahren beläuft, und die Regierungszahl jedes einzelnen sich als ein Vielfaches von 600 Jahren darstellt, so sehr auch der Multiplikator wechselt. Nach den obigen Beispielen (S. 18) ist es aber nicht unwahrscheinlich, daß die Abänderung des ursprünglich heptadischen Systems unseres Vf. in das dekadische zusammen mit der Ansetzung eines Neros für die vorflutliche Zeit Noas auf der natürlichen Tendenz beruhte, irgendwie die Zeitrechnung einer viel älteren babylonischen Kultur mit der der israelitischen in Harmonie zu bringen. Drittens aber, und das ist der entscheidendste Anstoß, ist durch die Ansetzung von 600 Jahren Noas bis zur Flut das vom Vf. des Pentateuchs in seine Erzählung verflochtene Gotteswort, welches den Eintritt der Flut auf das Ende einer Periode von 120 Jahren setzt, völlig heimatlos geworden, und es entsteht die gegründete Vermutung, daß

120 Jahre Noas die ursprüngliche Zahl für die Zeit bis zur Flut war, und daß diese, wie im Text der Septuaginta am deutlichsten zu sehen, in gewissen Zeiten ohne weiteres durch die Aufnahme der babylonischen Zahl 600 verdrängt worden ist.

Um hierüber Gewißheit zu erlangen, ist es erstens nötig, den Sinn dieses Gotteswortes festzustellen, und zweitens zu erforschen, welches der Anfangstermin sei, von dem an die 120 Jahre laufen, oder in welchem Zeitpunkte das darüber handelnde Gotteswort ergangen sei.

In unmittelbarem Anschlusse an die Ahnentafel, welche gegen ihre sonstige Gewohnheit durch ein Wortspiel zwischen נֹחַ und נִחֵם auf die Bedeutung der Geburt Noas hinweist, als mit welchem der durch Adams Sünde und Jahves Fluch über den Ackerboden bestimmte Sklavenstand seiner Nachkommen ein Ende nehmen sollte (5, 29), gibt die Erzählung nach einer vorbereitenden generellen Zwischenbemerkung über den Charakter jener Zeit (6, 1. 2), ein jetzt nach Datum und Empfänger unbestimmt gelassenes Gotteswort, welches lautet: „Nicht soll stille bleiben mein Geist gegen diesen Adam (d. i. gegen diese Menschheit) in einem fort darum, daß auch er Fleisch ist, und es sollen seine Tage sein 120 Jahre.“ Statt des unhebräischen und unbekannten Wortes ידון ist nämlich durch Wiederverbindung von ו und נ zu dem einen Buchstaben ם herzustellen ידֹם, ein Wort, welches entweder das Stillhalten des in Bewegung Befindlichen (Jos. 10, 13) d. i. *στῆναι*, das dann als Bleiben (*καταμένειν* Sept.) gedeutet werden konnte, oder die Zurückhaltung dessen bedeutet, von dem man ein entscheidendes Wort oder eine ihm äquivalente Tat zu erwarten berechtigt ist (Ps. 4, 5), *σιωπᾶν*, vgl. Jes. 30, 18, wo (vgl. z. B. Bredenkamp) ירום aus ידֹם geworden ist, und Zeph. 3, 17, wo das synonyme יחריש steht. Zu diesem Prädikate paßt das Subjekt רוחי. Denn רוח ist das durch die äußeren Wahrnehmungen affizierbare und erregbare Gemüt. Wer kurz von Odem ist, קצר רוח, der bricht bei unangenehmen Empfindungen alsbald zornschnaubend los, sei es in Worten oder in Taten, was bei Gott eins ist (Ps. 2, 5). Ihm steht gegenüber der ארך רוח (Koh. 7, 8), der seine Gemütserregung bemeistern und den Ausbruch derselben verschieben und zurückhalten, in Erwartung besserer Zeit schweigen kann — ein Gebiet menschlicher Verhaltungsweisen, dem die

Bibel überaus häufig die Ausdrücke für des göttlichen Richters Langmut und Geduld gegen den Sünder entnommen hat. Es ist nur natürlich, daß, da die Verben des Anklagens, des Einschärfens, des Zeugens gegen jemanden mit בְּ des Objektes konstruiert werden, auch der das entgegengesetzte schweigende Zurückhalten und Stillesein bezeichnende Ausdruck דמם mit בְּ denjenigen hinter sich hat, gegen welchen das Schweigen beobachtet wird.

Der aber ist hier הָאָדָם הַזֶּה, wie nach Sept. der hebr. Text ursprünglich lautete. Damit wird dieser Adam oder diese Menschheit, d. i. die zur Zeit dieses Gotteswortes lebende, die Generation, in welche Noa eintrat (5, 30), in Gegensatz gestellt zu dem anfänglichen Adam, zu dessen Zeiten nach 5, 29 Jahve zwar den Ackerboden, aber nicht den Menschen selbst verflucht hatte. Diese Unterscheidung von zwei Adams, von zwei zeitlich voneinander getrennten Menschengeschlechtern setzt zweifellos der hebr. Text selbst voraus, wenn er fortfährt „weil auch er Fleisch ist". Dieses גַּם, auch, ist ja nur möglich, wenn ein erster stillschweigend gedacht ist, zu dem dieser gegenwärtig fixierte hinzugenommen und mit dem er verglichen werden kann. Ich weiß zwar, daß viele Ausleger, zuletzt noch Dillmann, dem im Hebräischen zweifellos „weil auch er" und nichts anderes bedeutenden בשגם, ob man nun בְּשַׁגַּם oder mit Bär und Delitzsch בְּשַׁגָּם ausspricht, die Bedeutung „in ihrer Verirrung" aufquälen, obwohl man hier der Menschheit keine שְׁגָגָה, kein vergebbares Versehen, keine bloße Übereilung, sondern entschlossenen Trotz beigelegt zu hören erwartet. Die oft wiederholte Rede, das angeblich früher nordpalästinische, später wirklich allgemein hebräische Relativ שׁ widerstreite der Sprache des Pentateuchs, stammt aus der Zeit, wo man noch meinte, der heutige Hebräer sei die Urschrift des einen Mose. Aber gesetzt, es verhalte sich mit jenem lokal beschränkten Gebrauche des שׁ so wie man annimmt (vgl. dagegen meinen Pentateuch S. 15), woher nimmt man heute das Recht zu sagen, ein so einsam stehendes Orakel wie dieses müsse durchaus die gemeine Sprache des Pentateuchs tragen, es könne nicht einer alten nordpalästinischen Quelle entstammen, oder es dürfe sein jetziger Wortlaut nicht als eine Übersetzung aus archaistischer Sprache in die für die Gemeinde der Rezensenten verständliche Rede einer späten Gegenwart angesehen werden? Und nun vollends was ist das für ein Satz

und ein Sinn, der sich ergibt, wenn man der von einigen Rabbinen gegen alle alten Übersetzungen erklügelten Aussprache בְּשַׁגָּם die Deutung gibt: „in ihrer Verirrung ist er Fleisch"! Es ist für jeden Philologen unmöglich, das rückbezügliche „ihr" mit dem singularischen „er" als Begriffe von demselben Umfange und als identisch zu setzen; er wird sagen: da der Redende die natürliche Redeform bei stattfindender Identität בשגם הֵמָּה ב' absichtlich vermeidet, so muß er die beiden Subjekte unterscheiden wollen, wenn dieses überhaupt denkbar ist. Nun ist es aber eine alltägliche Erfahrung und sie bestimmt auch unser Urteil, daß ein Mensch durch andere korrumpiert oder verführt wird. Wenn also Gott sagt: „diese Menschheit als Einer gedacht, dieser Adam ist vermöge ihrer, der Väter, Verirrung Fleisch", so ist das ein vernünftiger Grund, diese vielen zu vernichten, die solchen unheilvollen Einfluß auf diesen Adam üben, er taugt aber sehr wenig als Motiv für den Beschluß, den Menschen selbst nicht mehr gehen zu lassen, sondern ihn selbst richterlich zur Verantwortung zu ziehen. Ohnehin sind diese vielen von dem „er" zu Unterscheidenden ja nirgends genannt oder gesetzt, daß sich das „ihr" darauf beziehen könnte. Die vorbereitende Bemerkung in 6, 1. 2 redet zwar von Verheiratungen zwischen Göttersöhnen und schönen Adamstöchtern. Aber das Gotteswort hat es lediglich mit dem Menschengeschlecht zu tun, dessen vollendete Bosheit und unverwandt auf das Böse gerichtete Gedanken Gott die Erschaffung des Menschen gereuen lassen (6, 5. 6); es selbst allein ist schuldig und verantwortlich, und nirgends zeigt sich eine Spur von konkurrierenden Ursächern oder Mitträgern der Schuld. Endlich sage man, was das für einen Sinn habe, wenn es wirklich hieße, was doch nicht dasteht, der Mensch sei durch seine Verfehlung Fleisch! Im A. T. heißt der Mensch Fleisch, weil er nur durch den Anhauch Gottes lebt, weil er kein Leben in sich selbst hat, darum als der Gebrechliche, der nicht besteht, auf den man nicht bauen, auf den man sich nicht verlassen kann. Als der von Natur Gebrechliche, Veränderliche leistet er physisch oder moralisch im gegebenen Augenblicke nicht, was man von ihm zu erwarten das Recht hat. Man könnte daher wohl verstehen, wenn gesagt wäre: „Weil er Fleisch ist, deshalb ist von ihm doch nur Verirrung, Verfehlung zu erwarten", aber es widerspräche aller Natur und aller Bibel, wenn umgekehrt gesagt würde:

der Mensch, der als solcher Fleisch ist, sei durch seine Verfehlung Fleisch, als ob er es sonst nicht wäre, und Gott erst am Geschlechte Noas die Erkenntnis gewonnen hätte, der Mensch sei Fleisch.

Mit diesem Notstande vergleiche man nun, was das Gotteswort nach richtiger Auslegung wirklich sagt: „Gegen diesen Adam soll sich darum, daß auch er gebrechliches Fleisch ist, wie der frühere, mein wider ihn erregtes Gemüt nicht immerzu bloß schweigend und tragend zurückhalten.“ Auf die Versündigung des ersten Adam, der ersten Menschheit hin hat Jahve ihn zwar aus dem Paradiese vertrieben und um seinetwillen den Erdboden verflucht; aber in barmherzigem Mitgefühle mit dem gebrechlichen Fleische hat er seinen Zorn zurückgehalten, nicht auch den Menschen selbst verflucht und ihm durch eine gewaltsame Katastrophe das Leben genommen, sondern es dabei bewenden lassen, daß er im sauren Kampfe mit dem Erdboden seine Lebenskraft erschöpfe und so inne werde, daß er für sich nichts sei, und lerne demütig sich der Gnade Jahves zu befehlen (3, 17—19). Bei dem Vater Noas war dieses Ziel erreicht, dieses Gefühl lebendig (5, 29); aber die Zurückhaltung seiner Rache, welche Jahve selbst dem Kain gegenüber beobachtete (4, 13 ff.), hat unter den Menschen, wie Kap. 4 veranschaulicht, auch umgekehrt die die göttliche Nemesis ignorierende gesetzlose Hybris erzeugt, welche Gott nicht auf die Dauer dulden kann. Demnach erklärt das Gotteswort, daß die Tatsache der gleich gebrechlichen und Gott zur Langmut veranlassenden Menschennatur, welche das Geschlecht Lamechs und Noas mit dem anfänglichen Geschlechte teilt, den Jahve nicht bewegen könne, auch jenem gegenüber in einem fort langmütige Zurückhaltung zu üben; denn sie haben diese schrankenlos lange Geduld des rächenden Gottes zur totalen Verkehrung des Zweckes mißbraucht, zu welchem Gott den Menschen in die Welt geschaffen hat (6, 6). Der Satz 'בש enthält also nicht den Grund für das לא, sondern für das mögliche, aber als faktisch durch לא ausgeschlossene ידם לעלם, und die ganze Sentenz hat ihr genaues Gegenstück in dem entsprechenden Gotteswort: „Ich will nie wieder die Adama wegen des Adam, weil seine Gedanken von Kindesbeinen an nur böse sind, verfluchen, noch, wie eben in der Flut, wieder alles Lebendige schlagen“ (8, 21). Hier könnte der Zorn Gottes, könnte die Schlange, der Satan sagen: Warum verfluchst du nicht die Erde, warum bringst du keine

tilgende Wasserflut über alle Lebewesen, wie vordem; sind doch die Menschen ebenso grundverderbt wie damals? Dort könnte die Barmherzigkeit, der fürbittende Engel sagen: Warum willst du nicht auch diesem verderbten Geschlechte gegenüber Zurückhaltung üben, wie bei dem früheren, auch dieses ist ja gebrechliches Fleisch, wie sein Vorgänger?

Es war von Wichtigkeit, diesen Sinn festzustellen, weil er allein in den Stand setzt, sicher zu entscheiden, wie die folgenden den positiven Beschluß gegen die abgelehnte Eventualität bringenden Worte zu deuten sind. Wenn nämlich Jahve gesagt hat, nicht immerzu solle sein erregtes Gemüt diesem Geschlechte gegenüber sich zurückhalten, so liegt darin von selbst, daß es nur noch bis auf einen bestimmten Zeitpunkt so geschehen soll, und daß dann sein Gemüt durch tätiges Eingreifen sich Genugtuung verschaffen und sich Luft machen wird an denen, die es so erregt haben. Und was verschwiegen in diesen Worten liegt, finden wir ausdrücklich gesagt, wenn fortgefahren wird: „und es sollen seine Tage sein 120 Jahre", d. h. die Tage, die dieses Menschengeschlecht noch als ihm zustehend in Anspruch nehmen und mit Freien, Kinderzeugen, Essen und Trinken und allen Betätigungen seiner Triebe hinbringen (Mt. 24, 38), eventuell auch zur bußfertigen Umkehr gebrauchen kann (1. Petri 3, 20). So wie 8, 22 „die Tage der Erde" die Zeitstrecke bezeichnen, welche die Erde für sich und ihre Lebensentwicklung zugemessen erhalten hat, und die „Tage Pelegs" 10, 25 die Zeit, die mit Nennung seines Namens in der Erinnerung auftaucht. Jene Tage dieses Adams stehen im Gegensatz zu dem Tage, da Jahves Gemüt sich Befriedigung verschafft durch weltrichterliche Taten, als dem Tage Jahves, dem Tage, den Jahve für sich in Anspruch nimmt, um zu schaffen, was ihm im Sinne liegt. Denn es versteht sich von selbst, daß, wenn הוא = „dieser Adam" des Hauptsatzes ist, ein orakulöser Ausdruck, dem der andere הדור הזה 7, 1 als prosaischer entspricht, auch „seine Tage" nicht etwa die des göttlichen Geistes, sondern die der als Einheit gesetzten Menschheit einer bestimmten historischen Zeitstrecke sind.

Dem entspricht aber auch die Fortsetzung der Erzählung. Nachdem sie gesagt, daß Jahve ein Eingreifen mit eigener Hand in Aussicht gestellt und erklärt habe, noch 120 Jahre dem Treiben der

Menschen abwartend zusehen zu wollen, fährt sie fort (6, 5): „Als aber Jahve wahrnahm, daß die Bosheit des Menschen auf der Erde sich mehrte und aller Gedankenentwurf seines Herzens nur böse war den ganzen Tag, da gereute ihn, daß er den Menschen auf die Erde geschaffen, und erbitterte er sich gegen sich selbst und beschloß: ich will den Menschen wegwischen von dem Erdboden." Nimmt man dazu, daß dann an den inzwischen charakterisierten Noa (6, 9—12) das Gotteswort ergeht (V. 13): „Das Ende alles Fleisches ist für mich gekommen, baue dir einen Kasten usw.", so erhält man den unweigerlichen Eindruck, der Vf. wolle mit dem Mosaik seiner Erzählung sagen, die Menschen der Zeit Noas haben die Frist von 120 Jahren lediglich zur Vollendung ihrer Bosheit benützt, und so habe Jahve sein in Aussicht genommenes Eingreifen in gerechter Erbitterung nur in der Form einer den Menschen und alles Lebendige von dem Erdboden, wie Namen von einer Tafel, wegwischenden phänomenalen Überschwemmung des Erdbodens vollziehen können. In dieser machte sich sein erregtes Gemüt endlich Luft, und erst als die Flut ihr Werk getan und der übriggebliebene Noa „beruhigenden Opferduft" in die Nase Jahves aufsteigen ließ, war die heitere Ruhe seines Gemütes so ganz wiederhergestellt, daß er bei sich selbst jenes Gelübde der Gelassenheit tun konnte, welches der Menschheit für die ganze Erdenzeit die feste Ordnung der Natur und den sichern Kreislauf ihres eigenen sich beständig reproduzierenden Lebens verbürgt (8, 21 f.).

Wer dagegen in 6, 3 Gott nicht von diesem Menschengeschlechte, sondern von der Menschheit überhaupt reden läßt und das Strafgericht Gottes darein setzt, daß die Menschen von nun an schon mit 120 Jahren sterben sollen, der zerstört den Zusammenhang der Erzählung und bringt eine Unvernunft zuwege, über die mit allerlei Erschleichungen weggetäuscht werden muß. Er zerstört die Erzählung; denn diese will auf die Flut hinaus, an ihre Stelle wird eine Verkürzung der Lebenszeit der Menschen überhaupt gesetzt, von der man gar nicht sieht, wie diese Strafe sich zu dem Gerichte der Flut verhält, und nach welcher dieses als eine unerwartete und mit jener Strafe unverträgliche Zugabe auftaucht. Er setzt Unvernünftiges. Denn woher sollen die Menschen wissen, wenn sie nach 120 Jahren lebenssatt sterben oder aushauchen, daß das ein

göttliches Gericht sei, und wo ist dieses Alter die Regel? Wenn Mose 120 Jahre alt wurde, so zeigte sich daran, daß das auszeichnende Erbe seiner Väter (Ex. 6, 16 ff.) auf ihn auch sich erstreckte. Die Bibel läßt durch seinen Mund das durch keine besondere Katastrophe gestörte Leben des gemeinen Menschen, wie Herodot und sein Solon vor Krösus, auf 70—80 Jahre angeben (Ps. 90, 10) und führt den sie endigenden Tod unverkennbar auf das Verhängnis über Adam zurück (V. 3, vgl. Gen. 3, 19), als sei es nie anders gewesen. Um dem Widerspruche zu entgehen, erschleicht man eine nirgends bezeugte spätere Abänderung der Lebenszeit von 120 Jahren auf 70—80, was dann eine verschärfte Grausamkeit gegen die nachnoachische Menschheit wäre, die dem gütigen Gotte, der 8, 21. 22 geredet, gar übel steht, schließlich aber die 120 Jahre in 6, 3 wieder als eine besondere Auszeichnung nicht der Menschen überhaupt, sondern der Zeitgenossen Noas, „dieses Menschen" erscheinen lassen würde. Und damit ist stillschweigend in die doch prinzipiell abgelehnte, von mir vertretene Fassung zurückgelenkt. Denn das läßt sich denken, daß Gott einem bestimmten Geschlechte 120 Jahre Frist bis zu seiner Vertilgung gönnt, wie viele einzelne auch vorher sterben, freilich aber nicht, daß er sie alle, Kinder und Greise, einen jeden 120 Jahre alt werden läßt, um dann doch in einem bestimmten Jahre sie alle austilgen zu können. Man konnte überhaupt auf den Gedanken, daß 120 Jahre alt zu werden als eine Strafe empfunden worden sei, nur kommen bei unwillkürlicher Annahme der kindlichen Vorstellung, alle Menschen vor Noa seien viele Jahrhunderte alt geworden, und die Zeitgenossen Noas hätten ihre 120 Jahre gegen die Jahrhunderte ihrer Väter als einen frappanten Absturz ansehen müssen. Aber gesetzt den für mich ungünstigsten Fall, der Vf. des ursprünglichen Pentateuchs habe selbst schon jene bis zu 969 reichenden Jahre der Ahnen Noas als Jahre ihrer Lebensdauer beigeschrieben und verstanden, wo sagt er und wo sagt die Bibel überhaupt, daß dieses damals die Normal- oder Durchschnittsdauer des menschlichen Lebens überhaupt gewesen sei? Wenn Jakob sich als 130 Jahre alt bezeichnet, so weiß er, daß das den Pharao wundern wird, weil die Pharaonen und ihre Untertanen solches Alter nicht kennen, und wenn er von seinen Vätern sagt, sie seien durch noch viel höheres Alter und bessere Gesundheit ausgezeichnet gewesen, so weiß er, daß

das den Pharao noch mehr wundern wird. Da nun aber die Träger der hohen Lebenszahlen in unsern Ahnenlisten Väter Jakobs durch Abraham und durch Sem sind, so veranschaulichen sie, mit welchem Rechte Jakob von der Auszeichnung seiner Vorfahren durch erstaunliches Alter geredet hat. Es wäre aber keine Auszeichnung dieser Linie mehr, wenn alle Nachkommen Adams oder Noas ebenso alt geworden wären, wie diejenigen ihrer Brüder, welche als Vorfahren Noas oder Abrahams und Jakobs auf die Nachwelt gekommen sind. Mit dieser widerbiblischen Annahme fällt vollends jede Möglichkeit zu Boden, die göttliche Bemessung des Lebensalters der Menschen auf 120 Jahre als ein empfindliches und auszeichnendes Strafgericht für die ganze Gattung anzusehen.

Mit der obigen Erörterung über die Bedeutung der 120 Jahre als einer Bußfrist für die einige Menschheit bis zu einem phänomenalen direkten Eingriffe Gottes in ihre Geschicke ist zugleich der Endpunkt festgestellt, bis zu welchem sie laufen. Nach ihrem Ablauf wird der Beschluß der Flut gefaßt und der Archenbau dem Noa befohlen. Aber welches ist der von der Erzählung nicht eigens gegebene, aber vorausgesetzte Anfangstermin? Natürlich der Augenblick, da dieses Gotteswort erging, und dieses Gotteswort muß ein menschliches Begebnis beleuchtet haben, welches als Samenkorn der sich vorbereitenden Wendung der Dinge betrachtet werden konnte, und von welchem aus es für die Menschen, die das Orakel hörten, für die Frommen möglich war, die 120 Jahre zu zählen. Der Erzähler läßt uns aber nicht im unklaren darüber, welches Ereignis er als den ersten Anfangskeim dessen, was er nachher als geschehen zu berichten hat, betrachtete. Denn unmittelbar vor Kap. 6 zeichnet er die Geburt Noas durch einen prophetischen Ausspruch seines Vaters aus, welcher, dem eventus (nach 8, 21. 22) entsprechend, von Noa als dem persönlichen Anfangspunkte eine Neugestaltung und Besserung der menschlichen Dinge erwarten läßt. Begreiflich wird diese Sehnsucht und diese bestimmte Hoffnung, wenn wir das Gotteswort dazu nehmen, welches erklärt, daß Jahve die Dinge nicht mehr ihren Gang gehen lassen, sondern selbst radikal ändernd eingreifen wolle. Danach ist es am natürlichsten und geeignet, das Wort Lamechs über seinen einen Sohn Noa zu erklären, wenn man schließt, jenes

Gotteswort wolle als ein solches angesehen sein, welches die Ankündigung der Geburt Noas begleitete.

Das wird aber bestätigt durch die Wahrnehmung, daß, wie das Wort Lamechs ינחמנו an נֹחַ anklingt, ebenso das signifikante וינחם des Erzählers (6, 6) und das נחמתי Jahves (V. 7) in der Umgebung des Gotteswortes geflissentlich an נֹחַ erinnern. Der Mann mit dem Namen „Beruhigung" ist es, von dem es herrührt, daß der Fromme trostvoll wieder aufatmen kann, nachdem er von seinem bösen Geschlechte geschieden ist; der es erlebt hat, wie das zornig erregte Gemüt Gottes sich Luft macht in zerstörenden Gerichten, um dann den Opferduft des Frommen beruhigend (ניחח) auf sich wirken zu lassen und vom Ärger sich abzukehren. Und da nun auch in dem Gottesworte V. 3, das wie eine Übersetzung von יָנֻחַ aussehende יָדֹן zu lesen ist, so haben wir unbedenklich anzunehmen, daß in der reicheren Überlieferung, welche unserem Text voranging, die Namengebung des Noa mit zwei bedeutsamen Sentenzen verknüpft war, von denen die eine, das Gotteswort, den Namen als ein omen in malam partem für die übrige Menschheit, die andere, das Wort Lamechs, als ein solches in bonam partem für die Frommen deutete, wie der Name Benjamin (Gen. 35, 18) und die Namen der Kinder Hoseas (Hos. 1. 2) solche Doppeldeutung erfahren haben. Jedenfalls ist der Name נֹחַ die Signatur der sowohl negative als positive Bedeutung für die ganze Menschheit bekundenden Geschichte, welche mit 5, 28. 29 und 6, 3 eingeleitet wird, und sowohl der Mensch als der Gott werten den Namen in diesem Sinne. Nach der Absicht des Vf. oder der Überlieferung ist also das Gotteswort 6, 3 bei der Geburt Noas erfolgt oder bei der Ankündigung seiner Geburt an Lamech ergangen (vgl. Gen. 16, 11. 15; 17, 19 vgl. mit 21, 3); in beiden Fällen laufen die 120 Jahre von Noas Geburt, und von dieser aus konnten sie gezählt und ihr Ende erwartet werden.

Steht aber nach diesem allen die ganze Zeit von Noas Geburt bis zur Flut nach unserer Erzählung unter dem Zeichen einer 120jährigen Bußfrist, so ist hiermit endgültig der Satz 5, 32, welcher mit der ohnehin damit nicht genau stimmenden runden Zahl des Alters Sems in 11, 10 das 600. Jahr Noas als das der Flut ergibt, und überhaupt die 600 Jahre Noas vor der Flut als ein

späterer Eindringling erwiesen, der sich widerrechtlich dem doch noch lebendig vorhandenen Besitzer, nämlich den ursprünglichen 120 Jahren vorgedrängt hat. Wer daher die echte Rechnung des Pentateuchs für den alten Kosmos finden will, muß den Jahren von Adam bis auf die Erzeugung Noas durch Lamech nicht 600 Jahre Noas, sondern nur 120 zulegen.

Welches ist aber die ursprüngliche Zahl für die Zeit von Adam bis auf Noas Geburt? Die des hebräischen Textes von 1056 Jahren erscheint sehr ansprechend, weil sie mit den 120 Jahren Noas zusammen die bekannte Grundzahl des israelitischen Kosmos von 1176 Jahren ergibt. Aber eine nähere Betrachtung zeigt, daß spätere Harmonistik an ihr gebessert hat. Die vom Griechen und vom Samaritaner in Zehnern und Einern bezeugte Zahl für Methusala von 167 Jahren scheint in einer bestimmten Zeit auf 187, also um 20 erhöht zu sein, und in noch späterer Zeit ist dann die Zahl Lamechs um 6 vermindert worden, damit die 969 absoluten Jahre Methusalas im 600. Jahre Noas zu Ende gingen. Diese Zahlen verraten also schon den Einfluß der späteren Zahl 600 für Noa. Dazu kommt ein weiteres. Wenn man nämlich nach dem oben aufgestellten syntaktischen Kanon Henochs relatives Alter in 5, 21 nicht, wie es nach 5, 15 sein sollte, durch: „5 Jahre (plur.) und 60 Jahr (sing.)“ ausgedrückt findet, sondern durch „5 und 60 Jahr“ (sing.), wie in V. 23, wo „und dreihundert Jahr“ (sing.) darauf folgt, so ergibt sich, daß in einer vor der jetzigen Gestalt des Textes gelegenen Periode Henochs Alter bei der Geburt seines Sohnes auf 165 Jahre angegeben gewesen ist, wie im Texte der Septuaginta.

Wir haben danach zwei Gestalten des hebr. Textes zu unterscheiden: die jetzt geltende gibt für die Zeit bis auf Noas Geburt 1056 Jahre, ihre ältere Grundlage gab nach deutlichen Indizien 1162 (d. i. 1056 + 6 Lamechs + 100 Henochs). Die letztere Zahl ist um 480 kleiner als die 1642 der Septuaginta, und es handelt sich nun darum, die Daten beider Rezensionen für den alten Kosmos aus einer und derselben Urzahl herzuleiten. Setzen wir nach der Ausführung über die 120 Jahre als Urzahl an 1642 + 120 Jahre, so gibt die griechische Rezension 1642 der Väter + 600 Jahre Noas, die erschlossene hebräische 1642 — 480 der Väter + 600 Jahre Noas oder mit Worten ausgedrückt: als die

babylonische Zahl 600 für Noa Einlaß begehrte, haben die sicherer Überlieferung über die Gesamtzahl entbehrenden Väter der alexandrinischen Synagoge diese 600 an die Stelle der 120 Jahre Noas einfach eingesetzt, unbekümmert um das Plus von 480 Jahren, welches der richtigen Gesamtzahl dadurch zuwuchs; dagegen haben die Väter der palästinischen Synagoge in Erinnerung an die richtige Gesamtzahl die Zahl der Väter um 480 Jahre gekürzt, um die genau 480 Jahre über die ursprünglichen 120 Jahre Noas überschießenden neuen 600 Jahre Noas unterzubringen, ohne den Rahmen der alten Gesamtzahl zu sprengen. Denn 1642 — 480 + 600 ist = 1642 + 120.

Damit ist erwiesen, daß die Zahl 1642 der Sept. für die Zeit bis Noas Geburt die ursprüngliche und daß nach Gen. 6, 3, gegen 5, 32; 7, 6 im Hebräer und im Griechen, 120 Jahre Noas vor der Flut angesetzt waren. Denn die Rücksicht auf die neuen 600 Jahre Noas und auf die alten 120 Jahre Noas, welche im Griechen gänzlich unberücksichtigt geblieben sind, hat zu einer bestimmten Zeit die Rezensenten des hebräischen Textes dazu geführt, die Ansätze für Noas Ahnen 5 mal um 100 Jahre zu verringern und 1 mal um 20 Jahre zu vermehren, d. h. im ganzen um 480 (d. i. 600 — 120) zu verkürzen.

Nunmehr läßt sich die Gesamtzahl für die Zeit bis auf den neuen Kosmos aufmachen. Wir haben bis Noas Geburt 1642 Jahre, von da bis zum Beschlusse der Flut und zum Befehle des Archenbaus (6, 7 f. 13 ff.) 120 Jahre (6, 3), zusammen 1762 Jahre. Dazu kommt die Zeit des Archenbaus und der Flut. Nach 7, 1—11 war die Arche fertig am 10./2. des auf den Beginn des Archenbaus folgenden Jahres. Nach der Rolle, welche die Zahlen von 40 und 7 Tagen in der Erzählung spielen, und nach dem Umstande, daß nach 8, 13 der Neujahrstag den Ackerboden wasserfrei zeigte und an ihm der Abbruch der Arche durch Beseitigung des Daches begann, darf man annehmen, daß der Vf. den Bau am 1./1. des Jahres 121 Noas beginnen ließ, daß er für seine Vollendung 400 Tage ansetzte, nämlich 360 des Jahres 121 + 40 Tage (30 + 10) des Jahres 122, also daß vom Einzuge in die Arche bis zum Verlassen derselben 377 Tage blieben, nämlich die 7 Tage V. 10 bis zum 17./2. 122 (V. 11) und die 370 Tage vom 17./2. 122 bis zum 27./2.

123 (8, 14. 15), und daß im ganzen die dreimal, nämlich in ihren Hunderten, Zehnern und Einern heilige Zahl 777 die Tage zwischen dem Beginn des Archenbaus und dem Auszuge aus diesem göttlichen Hause der Rettung in die erneuerte und gesicherte Welt umfaßte. Das Jahr 123 gehört von seinem Neujahrstage an, wo die Wasser vom Ackerboden geschwunden waren, dem neuen Kosmos an, in dessen 2. Jahre nach 11, 10 Sems Sohn Arpachsad, der Ahnherr Abrahams geboren wurde.

Nehmen wir aber zu den 1642 Jahren bis Noa
und den für die Bußfrist gesetzten 120 „ die 2 Jahre
hinzu für Archenbau und Flut 2 „ so ergibt sich
die Summe von 1764 Jahren für den alten Kosmos, d. i. aber 3 × 12 Jobelperioden oder das $1^1/_2$ fache des israelitischen Äons von 1176 Jahren oder 24 Jobelperioden. Dieses Verhältnis von 3 : 2 entspricht aber der Tatsache, daß die Zeit des alten Kosmos nicht bloß, wie die des nachflutlichen und die des israelitischen Äons, eine ansteigende Entwicklung, sondern auch eine rascher erfolgende Depravation bis zum völligen Untergange umfaßt, und daß, wenn Henoch als der Kulminationspunkt angesehen wird, die Zahl der Väter vor ihm (6) und die seiner Nachfolger (3) dasselbe Verhältnis von 2 : 1 zeigen, wie die 24 und die 12 Jobelperioden, die in den 36 Jobel der 1764 Jahre zusammengefaßt sind.

Betrachtet man, wie oben geschehen, die Zeit von 12 × 49 Jahren als ein göttliches Großjahr von 12 Monaten, so sind deren drei mit dem alten Kosmos hingegangen, zwei mit der Entwicklung der nachflutlichen Menschheit bis zur Geburt Abrahams und wieder zwei bis zur Tempelweihe Salomos, also 7 solcher Großjahre oder eine Sabbatperiode solcher, an deren Ende das definitive menschliche Haus für den hinter seiner Schöpfung verborgenen (1. Kön. 8, 12 f.), aber in seinem Namen offenbar gewordenen Gott (V. 20. 29) fertig und geweiht dastand, gleichwie am Sabbath der göttlichen Großwoche der Schöpfung das von Gott erbaute Haus der Welt für den Menschen (Gen. 2, 1 ff.).

Das ist das chronologische System, welches der Vf. des Pentateuchs im Sinne hatte, als er es unternahm, die bunte Fülle der Überlieferungsstoffe aus der klassischen Anfangsperiode Moses und Josuas zusammen mit den fragmentarischen Erinnerungen an die

graue Urzeit, welche sein Volk bewahrte, zu einem großen Denkmal der Vorzeit zusammenzuordnen. In seiner Sinnigkeit und durchsichtigen Konsequenz entspricht es ganz und gar der frommen Kunst, mit der er selbst nach dem früheren Nachweise (im Pentateuch 1893, S. 153 ff.) die Hauptmasse seiner Stoffe in den 40 jährigen Wüstenkalender gefaßt hat.

Ich erwarte nicht den Einwand, meine Herstellung der 120 Jahre Noas vertrage sich nicht mit dem Datum von 100 Jahren Sems, die der Geburt Arpachsads voranliegen. Denn diese 100 Jahre gehören mit den 500 Noas in die unechte, später eingedrungene Zahl 600, zwischen welcher und jenen 120 man zu wählen hat. War aber das 1. Jahr Arpachsads (das 124. Noas) wirklich das 101. Sems, warum soll Noa nicht als 22- oder 23 jähriger Mann seinen Erstgebornen gezeugt haben können? Daß das für die 130 und 70 oder richtiger die 230 und 170 Jahre Adams und Kenans viel zu früh sei, hätte ja nur für den einigen Schein, der den Aberglauben hat, die damals dem Adam oder dem Kenan gebornen Söhne Seth und Mahalalel seien die ersten Söhne, die sie gezeugt haben, während wir doch wissen, daß die Tafel von der Geburt nur derjenigen Söhne spricht, welche Noas oder Abrahams Ahnherren geworden sind, und welchen Dutzende von älteren Brüdern vorangegangen sein können, die es nicht wurden.

Auch nicht den Vorwurf, daß ich das Buch der Jubiläen und die Rechnungen des Julius Afrikanus und des Eusebius hätte berücksichtigen müssen, was auch Dillmann mit vollem Rechte zurückgewiesen hat. Denn bei diesen Rechnungen waltet die Absicht, den Inhalt jüdischer Legenden und Märchen oder das sonstige geschichtliche Wissen der Zeit unter bestimmtem, meist apologetischem Interesse mit den Daten der Bibel so gut es ging zu kombinieren. Ich aber verfolgte den Zweck, aus dem durch komparative philologische Kritik ermittelten Urtexte das chronologische System ersichtlich zu machen, innerhalb dessen der Vf. des Pentateuchs mit seinen chronologischen Detailangaben sich bewegt, und so indirekt die obere Zeitgrenze für seine literarische Tätigkeit zu finden. Ist es mir gelungen, die Tempelweihe Salomos als den Angelpunkt der rückwärts blickenden Chronologie zu erweisen, wie ich es überzeugt bin, so fällt die Entstehung des abgeschlossenen Systems in die Zeit,

welche noch ganz und gar unter dem epochemachenden Eindrucke dieses Ereignisses stand, und der Vf. des Pentateuchs selber kann frühestens in dieser Zeit sein eigenes Werk unternommen haben. Auf keinen Fall ist es von dem beschränkten Gesichtspunkte dieser Untersuchung allein aus angesehen, ein ungeziemendes Wagnis, wenn man bei dem gleichen Interesse an der Vorzeit, als dem Keime und dem normierenden Typus der großen Gegenwart, und an der Urzeit, als der Analogie der wirklich erlebten und der zu erwartenden Äonen göttlicher Geschichtsleitung, annimmt, daß er nicht weit hinter der Zeit gestanden habe, welche das von ihm gebrauchte chronologische System erzeugte. Bestätigung oder Berichtigung dieser Annahme steht von der Untersuchung der anderen Stückes seiner eigentümlichen Geistesarbeit zu hoffen, nämlich seiner Darstellung des mosaischen Heiligtums.

2. Die Heiligtums- und Lagerordnung.

Αἱ περὶ τεκτονικὴν καὶ ξύμπασαν χειρουργίαν ὥσπερ ἐν ταῖς πράξεσιν ἐνοῦσαν ξύμφυτον τὴν ἐπιστήμην κέκτηνται. Platon im Polit. 258 D.

Ich gedenke hier nicht zu handeln über die antiquarischen und historischen Fragen, welche sich einstellen, sobald man versucht, sich eine konkrete Anschauung über den Gottesdienst des mosaischen Israels nach den Nachrichten und Vorschriften des Pentateuchs zu bilden, sondern verfolge im Zusammenhange dieser Untersuchung nur einen literarhistorischen Zweck, nämlich den Verfasser des ursprünglichen Pentateuchs in seiner schriftstellerischen Tätigkeit zu beobachten und daraus auf seine Zeit zu schließen. Eben deshalb kann ich mich, von den locker eingestreuten Gesetzesmaterialien absehend, auf die zwei Stücke beschränken, welche zweifellos von unserem Verfasser in den Rahmen der pentateuchischen Erzählung eingesetzt worden sind, nämlich die Beschreibung des mosaischen Heiligtums und die Ordnung des israelitischen Heerlagers.

1. Ihr Ort in der pentateuchischen Erzählung.

An den Sinai ist Israel gekommen, um die Bundesgemeinde Jahves zu werden, die den Hüter des Bundes in von ihr selbst nach seinen Anordnungen geschaffenen Symbolen in ihrer Mitte hat und ihm an denselben nicht nach eigenem Vorwitz, sondern nach seinen Anordnungen dient; und vom Sinai aufgebrochen ist Israel als das von seinem Gotte wie dem höchsten Führer geleitete Volks-

heer, das sich seinen verheißenen Wohnsitz zu suchen und zu erobern hat. Diese beiden eng zusammengehörigen, von der ältesten Erzählung bezeugten Tatsachen, die nach seinem eigenen chronologischen Schema in die Zeit nach dem 1./3. des Jahres 1 des Exodus und nach dem 20./2. des Jahres 2 fallen, geben dem Verfasser nach seiner überall beobachteten Weise den Anlaß, anderweitig überlieferte Ordnungen und geschichtliche Notizen über das Heiligtum, seinen Dienst und seine Diener und über die nach ihm orientierte Lagerordnung in der Art in die Geschichtserzählung einzufügen, daß er bald berichtet, wie Jahve, wie Mose dieses angeordnet, bald, wie Mose, wie Ahron, wie alle Kinder Israel danach getan haben. Eben deshalb mußte er bald auseinander nehmen, was vordem literarisch zusammenhing, bald kombinieren, was ursprünglich nicht beieinander stand. Es ist eine natürliche Annahme, daß die Weihe der Gotteswohnung, die Weihe Ahrons und der Leviten, die Darbringungen der 12 Fürsten zur Einweihung des Altares Elemente einer und derselben feierlichen Gründung seien; wie denn der Bericht über die zwölftägige Darbringung der Fürsten noch heute in schildernde Bemerkungen ausläuft (Num. 7, 89; 8, 1), wie sie nur bei einem Manne erklärlich sind, der seinem Zuhörer zum ersten Male berichtet, wie es innerhalb des Gotteszeltes zugegangen sei. Aber unser Verfasser bringt dieses Stück mitsamt der Weihung der Leviten, denen der Transport, die Aufrichtung und Niederholung des heiligen Zeltes auf den Zügen oblag, erst da, wo er den Aufbruch vom Sinai zu berichten hat, weil zu den Geschenken der Fürsten auch die Wagen und Rindergespanne gehörten, deren die Leviten für die Ausrichtung ihres Geschäftes auf dem Zuge benötigten. Indem er ferner mit ausdrücklicher Anwendung verschiedener Kalenderdaten zuerst das Zelt durch Mose aufrichten und zu seinem vollen Bestande bringen läßt, also daß die göttliche Wolke es in Besitz nehmen und ihm den Charakter der Gottgeweihtheit aufprägen kann (Ex. 40), dann erst die Weihe Ahrons und seiner Söhne und ihr erstes Opfer beschreibt (Lev. 8. 9), zu dem Jahve wieder durch Herabflammen himmlischen Feuers sich bekennt, und endlich im Zusammenhange des Überblickes über die gegliederten Bestandteile des israelitischen Heerlagers jene die Bedürfnisse des Zuges berücksichtigenden Geschenke der zwölf Fürsten und die Weihe



der Leviten als Überweisung eines Geschenkes des ganzen Volkes an Jahve berichtet, schafft er mit bewußter Kunst dem Leser Ruhepunkte für die nachdenkliche Betrachtung der in solcher Sonderung ihm vorgeführten Dinge. Er leitet ihn an, das Gotteszelt anzusehen als ein auf göttliches Geheiß durch den erleuchteten Geist und die willigen Hände der Israeliten geschaffenes, von Gott ausdrücklich bestätigtes, auszeichnendes Gut Israels, auf dem die Augen Moses nach seiner glücklichen Vollendung mit Wohlgefallen haften wie der Blick Gottes an dem fertig gewordenen Werke seiner Schöpfung (Ex. 39, 43). In ihm besitzt Israel das sichtbare Unterpfand, daß Jahve sein Gott und es selbst die Gemeinde seines Gottes sei, und die Art seiner Einrichtung und seine Geräte wollen als symbolische Verkörperungen der konstitutiven Elemente dieser Bundesidee je an ihrem Teile gewürdigt werden. Aber das Zelt ist nicht bloß das fertige Produkt einer einmaligen schöpferischen Tätigkeit; es ist auch Schauplatz und Anlaß eines fortwährenden auf die Betätigung und die Erhaltung jener Gemeinschaft Jahves und des Volkes gerichteten Geschehens. Der durch die regelmäßige Bedienung des Zeltes und durch Opfer und Gaben symbolisierte Verkehr der Gemeinde mit dem in ihrer Mitte wohnenden Gotte erheischt eine Gestaltung der Einrichtungen und Lebenssitten, welche der Heiligkeit des Bundesgottes entspricht, und einen Gebrauch der mit dem Zelte gegebenen Sühnegeräte und Sühnegelegenheiten, um die unvermeidlich oder willkürlich eingetretene Verletzung dieser Heiligkeit wieder aufzuheben. Daß das Priestergeschlecht Ahrons nach überlieferten Normen hierin das Amt des Weisenden und des gutmachenden Mittlers übt, weiß der Leser ohne unseren Verfasser; aber er soll durch den Bericht über die Investitur Ahrons durch Mose und über den Verlauf seines ersten Opfers erfahren, auf welche göttliche Ordnung und bestätigende Fügung die Pflichten und Privilegien dieses Amtes zurückgehen. Das dritte Stück endlich ist in seiner Isolierung dazu angetan, der nachdenklichen Betrachtung die Wahrheit zu veranschaulichen, daß das gemeinsame Heiligtum und sein gemeinsamer Dienst die mannigfaltigen Elemente des Volkes zu einem höheren Organismus, dessen Herz es selber ist, verbinde. Zwar bilden die zwölf Stämme ebensoviel geordnete, auf Familienbanden beruhende, verschiedene Körperschaften

eigener Verwaltung und mit eigener Spitze; zwar tritt die Klasse der Leviten als der berufenen Techniker des Gottesdienstes und der unmittelbaren Hüter des Heiligtums in einen ausschließenden Gegensatz zu der als Laien dem Priester gegenüberstehenden Zwölfzahl der Stämme. Aber in gleicher Weise bestreiten hier die zwölf Stämme durch ihre fürstlichen Spitzen die Erfordernisse des Altars an Opfertieren, das Bedürfnis des Zeltes zu seiner Fortbewegung; in gleicher Weise stiften sie kostbare Geräte zum Dienste, die ihre Zugehörigkeit zu dem Heiligtum für alle Zeiten dokumentieren. Und wiederum die Leviten in ihrer absonderlichen Stellung und Funktion sind nur die nach göttlicher Anordnung und freiem Gehorsamsakte in genauer Proportion zur Gesamtheit stehenden Substitute der ursprünglich gottgehörigen Erstgebornen des ganzen Volkes. Indem dieses sie dem Jahve schenkt, können sie nicht vergessen, daß sie mit ihrem Dienste des Volkes Bestes wahrnehmen, und indem Jahve sie wieder dem Priester schenkt, ist es dem Letzteren verwehrt, sie als Sklaven seiner eigennützigen Zwecke zu gebrauchen; vielmehr zur Erfüllung seines gottgegebenen Berufes für die Gesamtheit hat er sich ihrer Hilfe zu bedienen und dafür trägt er die Verantwortung vor dem Gotte, der sie ihm als ein anvertrautes Geschenk zugesellt hat.

Aber wie Ruhepunkte für die Meditation des Lesers, so hat mit dieser Scheidung der Verfasser sich auch Gelegenheiten geschaffen, aus den ihm bekannten Sammlungen mosaischer Vorschriften sachlich hierhergehöriges Material zum Behufe besserer Beleuchtung einzuschieben. Manches davon konnte seine passende Stelle in der göttlichen Vorschrift über die Einrichtung des heiligen Zeltes finden, eine ganze Opferthora vor dem Berichte über das erste gesetzmäßige Opfer Ahrons, und eine Fülle priesterlicher Thoroth über die Beziehungen des Heiligtums und seiner Sühnegeräte zu den Vorkommnissen und Bedürfnissen des Volkslebens hinter der Investitur des Priesters als des obersten Gewissensrates in kultischen Dingen. Wieder anderes schickte sich zu der Stelle, wo Israel als der Heereszug des wandernden Jahve veranschaulicht wird. Dieses kombinatorische Verfahren entspricht durchaus der früher von mir am ganzen Werk aufgezeigten Einrichtung und beweist, daß nicht die Genauigkeit in der für die religiöse Erbauung ganz gleichgültigen, äußeren und zufälligen Reihenfolge der Ereignisse, sondern die Be-

lehrung der frommen Gemeinde über den inneren Zusammenhang der Sachen und über den Ideenschatz, der sich in ihren Institutionen verkörpert hat, des Verfassers oberstes Anliegen war.

2. Die Textüberlieferung, und zwar die außermassorethische in ihrem Verhältnis zur massorethischen.

Unter diesen Umständen darf man sich durch formelle Unebenheiten in der Verknüpfung oder durch anscheinend unnütze Wiederholungen nicht verleiten lassen, die störenden Elemente ohne weiteres als nicht ursprünglich hierhergehörig auszuscheiden. Auf der anderen Seite muß man sich gegenwärtig halten, daß gerade die Natur dieses Werkes, wie ich früher dargetan habe, dazu einlud, es durch Eintragung analogen, übergangen scheinenden Materials zu erweitern, und daß die tatsächliche Beschaffenheit unseres Textes, der durch viele Hände und Zeiten gegangen und durch Ausfall, Glossen, Dupletten mannigfach verändert worden ist, einen sicheren Rückschluß auf den genuinen Wortlaut des ursprünglichen Werkes in jedem einzelnen Falle, nicht gestattet.

Wer also die Differenz zwischen dem dreißigjährigen Alter der Leviten, als dem Anfangspunkte ihrer Dienstzeit in Num. 4 und dem 25 jährigen in 8, 23—26 nicht dadurch heben mag, daß er nach den Septuaginta überall 25 Jahre als vom ursprünglichen Texte gefordert ansieht, oder wer sie nicht durch die vom Verfasser uns in keiner Weise zugemutete Auskunft wegschaffen will, daß man zwischen wirklichem Dienste und vorbereitender Kandidatenzeit zu unterscheiden habe, dem wird man nicht wehren dürfen, den ohnehin abrupt als gelegentliche Bemerkung eingeführten Satz 8, 23—26 von einem Späteren abzuleiten. Ein Solcher konnte die zu seiner Zeit gesetzliche frühere Kapazität der Leviten mit der mosaischen Anordnung in gutem Glauben dadurch vereinigen, daß er die Worte V. 22: „nach diesem kamen die Leviten zu dienen, wie Jahve in Ansehung der Leviten dem Mose befohlen hatte", als Andeutung einer anderen Ordnung für spätere Zeiten auslegte; d. i. eben derjenigen, die nunmehr in V. 23 ff. wiedergegeben ist. Ganz ähnlich ist in der Chronik die Nachricht, daß zur Zeit Davids die Leviten von 30 Jahren an gezählt worden seien (1. Chr. 23, 3),

mit der Bemerkung eines Werkes über die spätere Zeit Davids, wonach die von ihm angegebene Zahl die über zwanzig Jahre meine (V. 27), dadurch ausgeglichen, daß geschlossen wird, David habe in der Erwägung der so ganz anders gewordenen Verhältnisse eine ansehnliche Vermehrung des levitischen Dienstpersonales durch Heruntersetzung der Anfangszeit der Kapazität verfügt. Der Übergang aus der Unsicherheit und Bedrängnis der früheren Zeiten, wo ihr Amt sich wesentlich auf die Verwaltung des Zeltes und seiner Geräte beschränkte, zu dem sicheren Gedeihen und Frieden des von der definitiven Gottesstadt Jerusalem aus regierten Landes hat eine solche Fülle mannigfaltiger Geschäfte und Dienste in der Verwaltung des Heiligtums mit sich gebracht, daß von der bisherigen Beschränktheit der Zahl und der Kapazität der Leviten im Interesse der Sache abgegangen werden mußte (V. 25. 26. 28 ff.; denn das כִּי von V. 28 ist das positive Korrelat zu der Negation in V. 26).

Was aber die oben erwähnten Veränderungen des Wortlautes anlangt, so kann man sie schon aus folgenden Kleinigkeiten beispielsweise ersehen. In Ex. 26, 34 ist das richtige פרכת in das ähnliche hier ungehörige כפרת verschrieben; jenes ist noch heute durch Septuaginta erhalten. In 30, 6 ist, damit zusammenhängend, neben die richtige, von Sept. und dem samaritanischen Targum allein bezeugte Lesung „vor den Vorhang, der die Lade bedeckt", die falsche gesetzt „vor den Deckel, der die Lade bedeckt", so daß es nun aussieht, als sollte der gedachte Ort doppelt fixiert werden. Eine offenbare Duplette ist es, wenn es Num. 3, 38 nach doppeltem Sprachgebrauche gegen Sept. erst heißt „vor der Wohnung nach Osten" und unmittelbar dahinter „vor dem Stiftszelte nach Sonnenaufgang". Eine erklärende Glosse zu Num. 3, 7 ist V. 8, indem er die beiden ersten Sätze vor dem dritten gleichlautenden so wiederholt, daß er den Ausdruck die משמרת Ahrons durch „alle Geräte des Stiftszeltes", den Ausdruck die משמרת der ganzen Gemeinde durch „die מ' der Kinder Israel" ersetzt. Endlich eine versehentliche Auslassung ist es, wenn zwischen Num. 4, 14 und 15 der vom samaritanischen Hebräer und von Sept. erhaltene Satz fehlt: „und sollen ein Purpurgewand nehmen und das Waschfaß bedecken und seinen Untersatz und sollen sie in eine Decke von Seehundsleder tun und auf die Tragbahre setzen".

In den meisten der angeführten Fälle haben die griechische oder die samaritanische Überlieferung des Pentateuchs noch das Ursprüngliche erhalten. Aber daraus darf nun nicht geschlossen werden, daß jeder dort vorfindlichen Abweichung urkundlicher Wert zukomme, sie können auch auf Zufall, Deutung und Absicht zurückgehen. Wenn also im samaritanischen Targum zwischen Ex. 26, 33 und 35 der V. 34 fehlt, so beruht dies auf einem Versehen des Schreibenden, der das Endwort קדש הקדשים in V. 33 und V. 34 vereinerleite. Deutung ist es, wenn derselbe in Ex. 28, 17 ff. alle vier und in 39, 10 ff. wenigstens, wenn auch anders geordnet, die drei letzten Ternare von Edelsteinnamen auf vier Farbennamen für rot, schwarz, grün und weiß so reduziert, daß er von jeder drei Spielarten angibt, nämlich סמוק, סמק, סמקמק, sodann חכום, חכם, חכמכם, ferner ירוק, ירק, ירקרק, endlich in schauerlicher Orthographie עואר, אבר, עברבר. Wiederum ist es Absicht, wenn der samaritanische Hebräer, sowie sein Targum, am Schlusse von Ex. 27, 19 hinter dem Satze, daß alle Pflöcke des Vorhofes ehern sein sollen, den Befehl folgen läßt: „und du sollst Kleider machen von blauem und von rotem Purpur und von Karmesin, darin im Heiligen zu dienen". Denn dadurch wurde der Befehl dem Berichte über seine Ausführung homogen, in welchem hinter dem gleichen Satze über die ehernen Pflöcke des Vorhofes (38, 34) sofort die Worte folgten: „aber von dem blauen und dem roten Purpur und dem Karmesin machten sie Seradkleider, zu dienen im Heiligen". Es ist bekannt und für den biblischen Bericht charakteristisch, daß er wie die Kerube als bekannte Figuren, so auch die Urim und Thummim als gegeben voraussetzt. Zweifellos in der Absicht, diese Auffälligkeit wegzuschaffen, ist im samaritanischen Hebräer in Ex. 28, 30 vorgesetzt „und du machst" (nicht „den Efod", wie Petermann in Abh. für Kunde des Morgenlandes V S. 262 berichtet, sondern wie er selbst 39, 21 angibt und der samaritanische Targum bestätigt:) „die Urim und die Thummim", und in dem Bericht über die Ausführung dem Verse 39, 21 der Satz angehängt: „und sie machten die Urim und die Thummim, wie Jahve dem Mose befohlen hatte".

Unter diesen Umständen ist nichts darauf zu geben, daß beide samaritanische Zeugen die 10 Verse Vorschrift über den Räucheraltar, welche der Hebräer sonderbarerweise, aber in Überein-

stimmung mit Sept. erst in Ex. 30, 1—10 bringt, schon zwischen 26, 35 und V. 36. 37, also an einer Stelle geben, wo es sich um die Abschließung des Allerheiligsten mit der Lade, und des Heiligen mit seinen drei Geräten durch Vorhänge handelt und dann zur Anordnung des Opferaltars im Vorhofe fortgeschritten wird. Denn diese Reihenfolge entspricht dem göttlichen Gebote 40, 3—6 und seiner Ausführung 40, 20—29, und stimmt mit der Ordnung der Dinge in dem Berichte über die Anfertigung der Elemente des Heiligtums überein, welcher, die Herstellung der Zeltstoffe vorwegnehmend, in 37, 25 ff. den Räucheraltar hinter der Lade, dem Tisch und dem Leuchter und vor dem Opferaltar des Vorhofes (38, 1 ff.) angefertigt werden läßt. Offenbar ist auch diese Abweichung das Erzeugnis einer auf die Wegräumung von Differenzen in den zwei Relationen des ursprünglichen Textes gerichteten Harmonistik. Sie zeigt sich ja auch in dem viel unbedeutenderen Umstande, daß an allen Stellen mit charakteristischer Ausnahme der einen, von der Haltung der Kerube handelnden, wo die Vorschrift über den Bau den Begriff der Korrelation der Glieder eines Paares durch איש und אחיו oder in femininer Abwandlung ausdrückt, im Samarit.-Hebräer die beim massorethischen Texte erst im Berichte über die Ausführung des Baues dafür eintretende gemeine Formel אחד und אחד, resp. אחת und אחת anstatt jener erscheint.

Viel einschneidender und schwieriger zu erklären sind die Differenzen des griechischen Textes, und es bedarf bei der Benutzung desselben der größten Vorsicht, teils weil er auch in den wenigen Stücken, wo er rein ist, verschiedene Ausdrücke im Hebräischen durch dasselbe griechische Wort wiedergibt, hauptsächlich aber, weil er uns in einem unentwirrbaren Gemische überliefert ist, kraft dessen dicht hintereinander verschiedene Ausdrücke für ein und dasselbe hebr. Wort erscheinen.[1] Dem griechischen Ausdrucke σκηνή kann nicht angesehen werden, ob er einem hebräischen משכן oder אהל entspricht, und in dem einen Kapitel Num. 4 allein erscheint λειτουργεῖν und seine Ableitungen für שרת (V. 9), für צבא (V. 23. 30), für עבד (V. 26. 28. 32), ja anscheinend auch für משא in V. 27. In Wirklichkeit muß man hier, gestützt auf das δι' αὐτῶν st. αὐτῶν hinter

[1]) Für den vatikanischen Kodex (B) zitiere ich die Ausgabe von Swete.

ἔργα, statt τὰ ἔργα lesen: τὰ ἀρτά und annehmen, daß der Grieche לכל־משׂאם und לכל עבדתם in umgekehrter Reihenfolge in seinem Texte hatte. Denn משׂא wird durch τὰ ἀρτά in V. 27, durch τὰ αἰρόμενα in V. 47 übersetzt und durch ἃ αἴρουσι in V. 49 umschrieben. Wenn daneben freilich in V. 19 ἡ ἀναφορά erscheint, so zeigt dieses, wie heillos der Text aus verschiedenen Hermenien gemischt ist. Ganz ebenso wird die sinnvolle Unterscheidung, die der Hebräer zwischen den Tragmitteln בדים und מוט darbietet (V. 6. 8. 11. 14 und V. 10. 12, und nach Sam. auch bei dem ausgefallenen Waschbecken), vom Griechen durch das überall gebrauchte ἀναφορεῖς unkenntlich gemacht. Was aber das Durcheinander verschiedener Deutungen anlangt, so will ich kein Gewicht legen auf den beständigen Wechsel von ὃν τρόπον συνέταξεν und καθὰ (περ) ἐνετείλατο für כאשר צוה, z. B. in Lev. 8, auch nicht darauf, daß על־פי in Num. 3, 51; 4, 37. 41. 45. 49 = διὰ φωνῆς, dagegen 4, 27 = κατὰ στόμα ist; denn der Dolmetscher scheute sich, dem Jahve in derselben Weise einen Mund beizulegen wie dem Ahron. Aber in dem kurzen Stücke 9, 18—23 ist fünfmal der andere Ausdruck διὰ προστάγματος κυρίου gebraucht, und gerade hier, wo die regelmäßige Wiederkehr desselben Geschehens durch Wiederkehr desselben Wortes dem Ohre veranschaulicht werden soll, stört das in V. 20 auftretende einmalige διὰ φωνῆς in unangenehmster Weise. Noch auffälliger ist, wenn der Befehl „nimm die Summe“ in Num. 4, 22 in Übereinstimmung mit 1, 2 gegen συλλογισμόν in Ex. 30, 12, λάβε τὴν ἀρχήν, dagegen in demselben Zusammenhange 4, 2 λάβε τὸ κεφάλαιον wiedergegeben wird, oder wenn der hebräische קרב Lev. 8, 16 wie 4, 8; 7. 3 τὰ ἐνδόσθια, dagegen 8, 21. 25; 9, 14 und 19, wo der hebräische Terminus vermißt wird, ἡ κοιλία heißt. Selbst in dem entsprechenden Befehle wechseln, und zwar nicht in entsprechender Weise κοιλία und ἐνδόσθια Ex. 29, 13. 22 und V. 17. Wenn man dazu Lev. 4, 8 mit 3, 3 vergleicht, so begreift man, daß in den Randbemerkungen einiger Handschriften öfter zu dem im Texte stehenden einen Ausdruck unter dem Titel Ἄλλος der andere angegeben wird.

Ebenso auffällig ist es, wenn die Salbung (משחה) der heiligen Geräte und Ahrons in Ex. 40 durch χρίειν, dagegen in dem Satze (V. 14f.), „und sollst seine Söhne salben, wie du ihren Vater ge-

salbt hast" durch ἀλείφειν ausgedrückt wird, was nach der Übersetzung Aquilas von Lev. 8, 10 sehr wahrscheinlich aus dessen Kolumne stammt. Oder wenn der für die Teppiche des Zeltes (26, 1 ff.; 36, 8. 9 = Sept. 37, 1) oder für אהל als Decke über demselben (40, 17) übliche Ausdruck αὐλαῖαι auch da, wo im Hebräischen קלעים (= ἱστία in Ex. 27, 9—14) steht, in der Weise mit ἱστία wechselt, daß neben ἱστία (38, 9. 13 = griech. 37, 7, handschriftlich auch in V. 11) dreimal αὐλαῖαι tritt (38, 12. 15 f. = griech. 37, 10. 13 f.). Oder wenn neben den sonst für das eine hebr. תרומה gebräuchlichen ἀφαίρεμα und ἀπαρχή in Ex. 30, 13—15 εἰσφορά erscheint. Es ist längst auffällig gefunden worden, daß die Tragstangen = בדים (25, 11) und die Ringe nach ihrer Bestimmung für jene = לבתים לב' in dem Befehle über den Bau jene ἀναφορεῖς, diese θῆκαι τοῖς ἀναφορεῦσιν heißen, dagegen in dem Berichte über die Herstellung jene διωστῆρες oder nach bekanntem Zetazismus ζωστῆρες, diese εὐρεῖς τοῖς διωστῆρσιν (vielleicht aus ἐρείσεις d. i. Haltpunkte verdorben); aber man darf dabei nicht vergessen, daß in Ex. 30, 5 für בדים σκυτάλαι steht und für die Ringe ψαλίδες (sonst = חשקים) ταῖς σκυτάλαις, und daß in dem Berichte Ex. 38, 7 (= griech. 38, 24) τοῖς μοχλοῖς εὐρεῖς gesagt wird, welches letztere Wort 40, 18 (= griech. 16) Übersetzung von בריחים ist. Ähnlich ist die Verwirrung in der Bezeichnung der Weltgegenden. Während Num. 2, 10. 25; 3, 29. 35 תימנה und צפונה durch πρὸς (κατὰ) λίβα und πρὸς βορρᾶν, und in dem Berichte über die Herstellung des Vorhofes Ex. 38, 9. 11 demgemäß פאת (נגב) תימנה durch τὰ πρὸς λίβα, פאת צפון durch τὸ κλίτος τὸ πρὸς βορρᾶν wiedergegeben sind, tritt in der Vorschrift über den Vorhof neben τὸ κλίτος τὸ πρὸς λίβα (נגב תימ') Ex. 27, 9, für צפון in V. 11 das im Pentateuch unerhörte τὸ πρὸς ἀπηλιώτην; und obgleich das Zelt dieselbe Orientierung hat wie der Vorhof, finden wir in Ex. 26, 18. 20 — der Bericht über die Ausführung fehlt in Sept. — für die beiden Längsseiten im Süden (נגבה תימנה) und Norden (צפון) die ganz anderen Bestimmungen πρὸς νότον und πρὸς βορρᾶν. Diese Abweichung in der Orientierung von Zelt und Vorhof ist schon früh bemerkt. Herkommend vom Zelte, welches in Sept. erst nach seiner nördlichen und dann erst nach seiner südlichen Längsseite, umgekehrt wie im Hebr., bestimmt war (Ex. 26, 18. 20), setzen Lucian

und andere beim Vorhofe statt des erstkommenden neuen *πρὸς λίβα* in 27, 9 vielmehr *πρὸς βορρᾶν*, und indem sie zu *ἀπηλιώτης* (V. 11) *καὶ οὕτως τῷ πρὸς νότον* fügen, können sie dann von „meerwärts" und *πρὸς ἀνατολάς* in V. 13 sprechen. Dem Schreiber des vatikanischen Textes aber, der das zu erwartende *νότος* vermissen konnte, kam vielleicht für *πρὸς ἀνατολάς* in die Feder *πρὸς νότον*. Und in dem Berichte über die Ausführung des Vorhofes 38, 9 ff. finden wir in den Septuaginta sogar 5 Weltrichtungen. Denn die von Ex. 26, 18. 20 in Erinnerung behaltene richtige Ordnung *πρὸς βορρᾶν, πρὸς νότον* hat hier zur Folge gehabt, daß, als wäre das fremdartige *πρὸς λίβα* (38, 9) gar nicht vorausgegangen, in V. 11 hinter der Bestimmung der Nordseite die der Seite *πρὸς νότον* angehängt wird. Endlich sei noch erwähnt, daß das hebr. Wort für Stricke מיתרים in demselben Kapitel Num. 3 mit *τὰ κατάλοιπα* (V. 26) und richtig mit *κάλοι* (V. 37), und in demselben Kapitel Num. 4 ebenso zwar V. 32 mit *κάλοι* (in SL zu *μοχλοί* verdorben?), aber in V. 26 mit *τὰ περισσά* wiedergegeben wird. Diese wenigen Beispiele mögen genügen, um die Tatsache zu veranschaulichen, daß auch schon der vorhexaplarische Text der Septuaginta in diesen Partien ein Gemisch der verschiedensten Übersetzungsversuche oder auch eines älteren Textes und seiner mannigfaltigen Korrekturen und Rezensionen war, und das ist von Bedeutung für die Beurteilung der alles Maß des Gewohnten übersteigenden Abweichung zwischen dem griechischen und hebräischen Texte in dem Abschnitte über die Ausführung des Heiligtums und seines Zubehöres.

Der Hebräer nämlich berichtet zuerst über die Anfertigung des Zeltes und seiner Türvorhänge (Ex. 36); zweitens über die Herrichtung der Lade, des Tisches des Leuchters, des Räucheraltares mit den zugehörigen Aromen (Ex. 37), des Brandopferaltars und des Waschbeckens, dieser beiden Geräte des Hofes (38, 1—8), um drittens die Herstellung des Hofes zu beschreiben (38, 9—20), und viertens an eine kurze Übersicht über die verarbeiteten Metallstoffe (V. 21—31) die Anfertigung des Priesterornates anzuschließen (39, 1—32); dann folgt fünftens die Überbringung der fertigen Dinge an Mose (39, 33—43), sechstens der göttliche Befehl zur Aufrichtung (40, 1—16) und endlich die Ausführung des letzteren

(40, 17—38). Vergleichen wir damit den vatikanischen Text der Sept., so ist er im wesentlichen mit der hexaplarischen und der lucianischen Textgestalt in der Ausgabe de Lagardes identisch, in der ebenfalls sich hexaplarische Einflüsse hin und wieder geltend machen. Denn wenn z. B. 25, 23 der Tisch als aus reinem Gold „und ξύλα ἄσηπτα“ in SL gefertigt erscheint, so ist der Zusatz aus Theodotion genommen; oder wenn 26, 15 ein rätselhaftes ἐξ am Ende steht, so ist das der Rest des hexaplarischen ἑστῶτας, welches ursprünglich in Sept. fehlte; wiederum 39, 6 (= griech. 36, 13), wo in der Sixtina γεγλυμμένους καὶ ἐκκεκολαμμένους ἐγκόλαμμα, in Alex und SL γεγλυμμένους ἐγκόλαμμα (ref. ἐκκ.) erscheint, ist so zu erklären, daß zu ursprünglichem ἐκκεκολαμμένους die innergriechische, nach Ex. 28, 9 versuchte Variante γεγλυμμένους hinzugeschrieben und schließlich an die Stelle von ἐκκεκολ. gesetzt wurde. Die erste Hand des Vat. hat sie nicht.

In diesem griechischen Texte nun ist die Reihenfolge diese, daß bei der Spezialisierung zuerst die Anfertigung des Priesterornates 36, 8ᵇ—40 (= hebr. 39, 1—31) berichtet, dann, mit Unterdrückung des ganzen Bretterapparates, in 2 Versen des Teppichzeltes (37, 1. 2 = hebr. 36, 8ᵇ—34), dagegen in 4 Versen entsprechend den 4 Versen des Hebräers (36, 35—38) der beiden Türvorhänge gedacht wird (griech. 37, 3—6), und daß in augenscheinlicher Reflexion über den Zusammenhang der Sachen drittens sich hieran sofort die Herrichtung des Hofes schließt (37, 7—18 = hebr. 38, 9—20). Der im Hebr. unmittelbar damit zusammenhängende Anfang der Übersicht über die Stoffe, welcher des Bezalel und des Oholiab als der schaffenden Künstler gedenkt (hebr. 38, 21 bis 23), schließt sich auch in dem griechischen Texte an, der diese Namen und den nicht als Schluß, sondern als Anfang eines Berichtes über ihre Schöpfungen aufgefaßten Ausdruck αὕτη ἡ σύνταξις benützt, um viertens einen sehr summarischen, z. B. die Maße ignorierenden Bericht über die Herstellung von Lade, Tisch und Leuchter, über letzten mit befremdlichen Abweichungen zu bringen (38, 2—17 = hebr. 37, 1—23), als lauter Kunsterzeugnissen Bezalels, und daran einen in 10 Sätzen mit οὗτος am Anfange verlaufenden panegyrischen Katalog der weiteren Arbeiten dieses Meisters anzuhängen, dem im Hebräer nichts zur Seite steht (gr. 38, 18—27). Dieser Dekalog

zählt in der ersten Pentade als von ihm gegossen oder mit Gold, Silber, Erz überblecht lauter Dinge auf, die zur Aufstellung des doch übergangenen Bretter- und Bohlenapparates und zur Spannung der Decken und Vorhänge des Zeltes und des Vorhofes erforderlich sind; in der zweiten Pentade den ehernen Brandopferaltar mit seinen Bestandteilen und Geschirren und das Waschbecken und dazwischen sonderbarerweise die Herrichtung des Salböles und des Räucherwerkes. Es nimmt nicht wunder, daß außer einigen, sonst unbekannten Elementen sich hier überwiegend solche Angaben finden, welche in dem oben unter „zweitens" bezeichneten Abschnitte des Hebräers ihre Korrelate haben (vgl. hebr. 38, 3—6 u. 8 mit griech. 38, 23—24 u. 26). Hierauf wird an die 38, 24 im Hebräer gegebene Übersicht über die Metalle und die daraus gefertigten Dinge, wobei der eherne Altar selbst fehlt, aber nicht sein παράθεμα und seine Geräte (39, 1—12, was abgesehen von einigen Abweichungen dem hebräischen 38, 24—31 entspricht), nachdem in V. 13 der im Hebr. auf 38, 31 folgende Vers 39, 1 sein Äquivalent erhalten hat, fünftens die Überbringung der angefertigten Sachen (39, 14—23 = hebr. 39, 33—43) berichtet; aber in erheblich abweichender Ordnung, sofern nur ein Altar, das Waschbecken gar nicht, die Priesterkleider zweimal erwähnt und die Felldecken zum heiligen Zelte erst am Ende gebracht werden. Dann folgt sechstens 40, 1—13 = hebr. 40, 1—15 der göttliche Befehl der Aufrichtung mit Übergehung der Aufstellung und der Salbung des Waschbeckens, und siebentens die Ausführung 40, 15—32 = hebr. V. 17—38 mit bemerkenswerter Übergehung des Opfers auf dem Brandopferaltare, des Waschbeckens und seiner Bestimmung.

Es ist begreiflich, daß diese gewaltige Abweichung der Septuaginta vom Hebräer schon das Erstaunen des Origenes und die Verwunderung gelehrter Abschreiber erweckte (vgl. die Expektoration eines solchen in einem basilianischen Kodex, welche zuletzt Field in Hexapl. I, S. 150. 151 abgedruckt hat), und daß verschiedene Theorien aufgestellt sind, um sie zu erklären. Der handschriftenkundige Grabe leitete sie sozusagen von einem Buchbinderversehen her, der jüdische Gelehrte Frankel begriff sie von der Annahme aus, daß ursprünglich nur der göttliche Befehl und nicht auch der Bericht über seine Ausführung übersetzt gewesen, daß dann all-

mählich von anderer Hand zu einzelnen Abschnitten Dolmetschungen hinzugefügt und diese im Verlaufe der Zeit zu dem jetzt vorliegenden Ganzen erwachsen seien. Auf Frankels Materialien stützte sich dann Popper (Der bibl. Bericht über die Stiftshütte 1862), den Wellhausen den „gelehrten Rabbiner“ nennt, gewiß wegen seines Sammlerfleißes, seiner Vertrautheit mit den Doktorfragen rabbinischer Exegese und seiner Belesenheit in den bei uns gängigen Kommentaren. Wenn jener aber den großen Basilius ins 10. Jahrhundert setzt, offenbar, weil er den von Montfaucon ins 10. Jahrh. verlegten codex Basilianus (M. schreibt Basiliensis), d. h. den von den basilianischen Mönchen besessenen, für ein Werk des Basilius selbst hält, so darf man hinsichtlich der Art und des Umfanges dieser Gelehrsamkeit berechtigte Zweifel hegen. Popper also von der Meinung ausgehend, daß eine solche Selbstwiederholung, wie sie die Aufeinanderfolge des Befehles und des Berichtes über die Aufrichtung des Heiligtums in Ex. 25 ff. und 35 ff. darstellt, einem vernünftigen Schriftsteller unmöglich sei, sucht zunächst durch Vergleichung der beiden Texte in einseitiger und parteiischer Deutung ihrer Differenzen zu erweisen, daß der zweite Text das Erzeugnis einer ganz späten Zeit sei, und beruft sich dann auf den entsprechenden Septuagintaabschnitt als auf einen jenem vorangegangenen Versuch, den Bibeltext, der sich ursprünglich mit einer summarischen Andeutung, daß das befohlene Werk auch ausgeführt sei, begnügte, durch breite Veranschaulichung des Vorganges zu vermehren. Indessen wer Poppers eigenes Buch liest und mit Verwunderung wahrnimmt, wie er im wechselnden Umfange zweimal, öfters dreimal dieselben Sachen und Gedankengänge vorbringt, ehe er zum Abschluß kommt und seinen kostbaren Fund offenbart, wird seine zugrunde gelegte Meinung zunächst beiseite setzen, um so mehr, als er selbst an der elfmaligen Wiederholung desselben Berichtes in Num. 7 keinen Anstoß nimmt; und wer sich erinnert, daß die Septuaginta mit ihrem Berichte über die Anfertigung des Priesterornates (Ex. 35, 8 ff. = hebr. 39, 1 ff.) und über die Investitur des Priesters in Lev. 8. 9 dem Hebräer in seiner Selbstwiederholung folgen, und daß sie in K. 40 im ganzen und großen ebenso dem detaillierten Befehle die detaillierte Erzählung über seine Ausführung hinzufügen wie der Hebräer, der wird jene

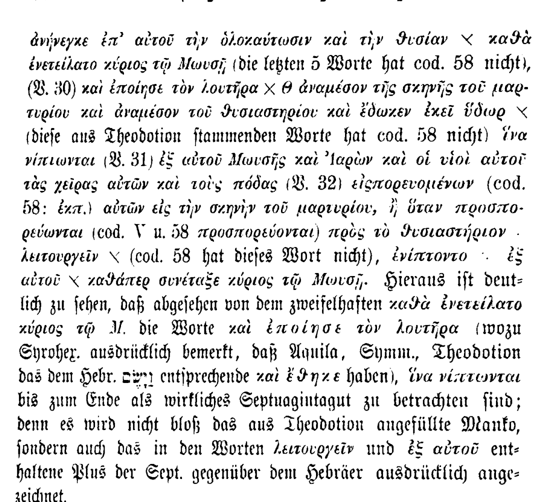
beanstandeten Wiederholungen im hebräischen Texte unbedenklich auch vor der Abfassungszeit der griechischen Übersetzung für wahrscheinlich halten.

Unter allen Umständen ist es aber geboten, die griechische Übersetzung auf ihren Wert für die Kritik des alttestamentlichen Textes in Ex. 35—40 zu untersuchen und zu fragen, erstens, wie sich die Überlieferung des Vatic. zu der Textgestalt verhält, welche Origenes zugrunde legte, um ihr Manko gegenüber dem hebräischen Texte unter dem Asteriskus aus den anderen Übersetzern, in unserem Stücke überwiegend Theodotion, zu ergänzen, und ihr Plus durch den Obelos anzudeuten; und zweitens welchen literarischen Charakter dieser Abschnitt der Septuaginta habe.

Was die erste Frage anlangt, so läßt sie sich nur beantworten, indem man den Text der Complutensis als einen bewußt eklektischen beiseite läßt, und allein den Syrohexaplaris, den aus cod. IV abgeschiedenen cod. V., den cod. 58 (ehemals der Königin Christine von Schweden gehörig) und den cod. 72 (in Venedig), mit denen die bei Holmes charakterisierten Übersetzungen Arab. 1 u. 2 und Armen. 1 vielfältig übereinstimmen, der Betrachtung zugrunde legt. Die cod. 58 und 72 sind bisweilen zuverlässiger als der Syrohex., z. B. darin, daß sie in dem hexaplarischen Zusatze über das Brettergerüst (Ex. 36, 23) allein die in der Konsequenz der Sept. gelegene Bestimmung *πρὸς βορρᾶν* voran bieten, während der Syrohex. dieses nur am Rande, im Texte dagegen dem hebräischen entsprechende Bezeichnungen für den Süden zeigt. Wendet man nun die kritischen Zeichen des Syrohex. und der übrigen solche Zeichen besitzenden Zeugen auf jenen griechischen Text an, so ergibt sich, daß in der Sept.kolumne der Hexapla von 38, 18 hinter der Anfertigung des Leuchters (= hebr. 37, 24) geschrieben stand: *οὗτος ἐποίησε τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν* ※ *ἐκ ξύλων ἀσήπτων κτλ* (= hebr. 37, 25—28) bis *χρυσίῳ* ※ *οὗτος ἐποίησε τὸ ἔλαιον τοῦ χρίσματος — μυρεψοῦ* (d. i. Hebr. 37, 29). Jener Satz vor dem Asteriskus entspricht seiner sprachlichen Form nach dem oben besprochenen panegyriischen Katalog so sehr, der Ausdruck *τὸ θυσιαστήριον τὸ χαλκοῦν* (Sept. 38, 22. 24) erheischt das Korrelat *τὸ θ. τὸ χρυσοῦν*, und die Rückbeziehung *τὸ θ. τὸ χρυσοῦν* in 40, 5. 24

die vorhergehende Erwähnung des Räucheraltares in Sept. so notwendig, daß man nicht zweifeln kann, daß der darauf bezügliche Satz in der von Origenes zugrunde gelegten Handschrift wirklich gestanden hat. Wenn man dann freilich sieht, daß in der unter dem Asteriskus gegebenen Fortsetzung anders als im Complutensischen Texte und entgegen dem Hebräer dem goldenen Altare die großen Maßzahlen des ehernen gegeben werden, so muß man annehmen, daß in der Urschrift der goldene dicht vor dem ehernen stand, und daß der die Maßangaben über jenen vermissende Schreiber auf die bei dem ehernen erfolgenden übergriff. Der nach dem Metobelos stehende Satz über das Salböl und das Räucherwerk findet sich auch im vatikanischen Texte, aber nicht im unmittelbaren Anschlusse an den goldenen Altar, wie es die Natur der Sache verlangt (vgl. Ex. 27, 25—29; 39, 38), sondern in jenem Katalog zwischen dem ehernen Altar und dem Waschbecken (38, 25). Es ist durchaus wahrscheinlich, daß Origenes diesen Satz an die Stelle vorrückte, an die er nach 37, 29 (Hebr.) gehörte. Aber wenn man bedenkt, daß im Hebräer sowohl wie im Griechen unmittelbar vorher, dort beim goldenen, hier beim ehernen Altar die Ringe und Stangen als Tragmittel erwähnt werden, so ist der Schluß erlaubt, daß, ähnlich wie der hexaplar. Text die Altäre bezüglich der Maße vereinerleit hat, so der Verf. des Panegyrikus oder sein Verkürzer durch das ihm in Erinnerung und als Gedächtnisbrücke vorschwebende Stichwort verleitet, der Anfertigung der Arome erst da gedachte, wo es in seiner Wiedergabe wirklich erschien. Denn beim goldenen Altare hatte er es nicht wiedergegeben.

Hierzu nehme man folgende Stelle, auf welche der an Scharfsinn und Gelehrsamkeit hervorragendste Kenner der Hexapla Ceriani, soviel ich weiß, zuerst die Behauptung stützte, daß Origenes Septuagintahandschriften eines ausführlicheren Textes, als die uns erhaltenen, zur Verfügung gehabt habe: statt der Verse 29—32 in Ex. 40 steht im vatikanischen Texte bloß: *καὶ τὸ θυσιαστήριον τῶν καρπωμάτων ἔθηκεν παρὰ τὰς θύρας τῆς σκηνῆς* (V. 26 = hebr. 29). Dagegen hatte der hexaplarische Text des Origenes nach den obengenannten Zeugen (cod. 72 ist leider von *καὶ λούσεις* (hebr. 40, 12) bis zum Schlusse des Kapitels nicht erhalten) folgende Gestalt: *παρὰ τὴν θύραν ※ θ τῆς σκέπης ⋖ τοῦ μαρτυρίου. ※ καὶ*



ἀνήνεγκε ἐπ' αὐτοῦ τὴν ὁλοκαύτωσιν καὶ τὴν θυσίαν ⋌ *καθὰ ἐνετείλατο κύριος τῷ Μωυσῇ* (die letzten 5 Worte hat cod. 58 nicht), (V. 30) *καὶ ἐποίησε τὸν λουτῆρα* ⨯ ϴ *ἀναμέσον τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου καὶ ἀναμέσον τοῦ θυσιαστηρίου καὶ ἔδωκεν ἐκεῖ ὕδωρ* ⋌ (diese aus Theodotion stammenden Worte hat cod. 58 nicht) *ἵνα νίπτωνται* (V. 31) *ἐξ αὐτοῦ Μωυσῆς καὶ Ἀαρὼν καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ τὰς χεῖρας αὐτῶν καὶ τοὺς πόδας* (V. 32) *εἰςπορευομένων* (cod. 58: *ἐκπ.*) *αὐτῶν εἰς τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου, ἢ ὅταν προσπορεύωνται* (cod. V u. 58 *προσπορεύονται*) *πρὸς τὸ θυσιαστήριον* ∸ *λειτουργεῖν* ⋌ (cod. 58 hat dieses Wort nicht), *ἐνίπτοντο* ∸ *ἐξ αὐτοῦ* ⋌ *καθάπερ συνέταξε κύριος τῷ Μωυσῇ*. Hieraus ist deutlich zu sehen, daß abgesehen von dem zweifelhaften *καθὰ ἐνετείλατο κύριος τῷ Μ.* die Worte *καὶ ἐποίησε τὸν λουτῆρα* (wozu Syrohex. ausdrücklich bemerkt, daß Aquila, Symm., Theodotion das dem Hebr. וַיָּשֶׂם entsprechende *καὶ ἔθηκε* haben), *ἵνα νίπτωνται* bis zum Ende als wirkliches Septuagintagut zu betrachten sind; denn es wird nicht bloß das aus Theodotion angefüllte Manko, sondern auch das in den Worten *λειτουργεῖν* und *ἐξ αὐτοῦ* enthaltene Plus der Sept. gegenüber dem Hebräer ausdrücklich angezeichnet.

Eine andere Frage ist zwar, ob die von Origenes vorgefundene Septuagintaübersetzung dieser Verse ursprünglich an dieser Stelle stand, welche über die Unterbringung der bereits angefertigten Geräte handelt und nicht über ihre Anfertigung. In der Tat paßt das *ἐποίησεν* statt *ἔθηκεν* nicht hierher, und wenn man sieht, daß der vatikanische Text eben dieselben Worte mit ihrem Manko und ihrem Plus an anderem Orte, nämlich griech. 38, 27, in dem Kataloge der Kunstwerke des Bezalel bringt, dessen einzelne Sätze mit *οὗτος ἐποίησεν* beginnen, so darf man nicht zweifeln, daß kritische Gründe zu ihrer Verpflanzung nach Ex. 40 geführt haben. Daraus folgt nun freilich nicht, daß sie ursprünglich nirgends anders als hinter gr. 38, 27 gestanden haben. Denn erstens gehen sie auf die Formel aus: *καθάπερ συνέταξε κύριος τῷ Μ.*, welche für den Abschnitt Ex. 40, 17—32 charakteristisch ist, während sie im ganzen griech. K. 38 und insbesondere in dem panegyrischen Katalog über die Werke Bezalels sonst gänzlich fehlt und auch unangebracht ist. Zweitens schickt sich die Unterscheidung der Waschung beim Betreten

des Heiligtums und der beim Herangehen zum Altare natürlicherweise nur da, wo wie in Ex. 40 die Aufstellung des Waschbeckens als eines zwischen dem Zelteingange und dem Altar befindlichen Gerätes berichtet wird, und nicht in einen Bericht über die Anfertigung. Drittens ist eben diese im gr. 38, 26 in dem eigentümlichen Stile des Katalogs schon berichtet und von da aus machen die hinterherkommenden Worte *καὶ ἐποίησεν τὸν λουτῆρα, ἵνα* den Eindruck, als solle durch nachträgliche Wiederaufnahme des *ἐποίησεν* vorher der rühmenden Aussage über dieses Werk Bezalels nachträglich noch eine Bestimmung seines Zweckes zugefügt werden. Es ist deshalb zweifellos, daß dieser ganze Satz dem Kataloge von einem Manne angehängt worden ist, der den hebräischen Abschnitt Ex. 40, 30—32 an seiner gegenwärtigen Stelle las.

Damit ist aber schon die zweite Frage berührt nach dem literarischen Charakter des vatikanischen Textes in diesem Bibelabschnitte. Denn es hat sich an einem entscheidenden Punkte herausgestellt, daß der ihm ganz eigentümliche Abschnitt über die Werke Bezalels eine Geschichte durchlebt und von einem einfacheren, dem Hebräer fremden Typus aus durch spätere Vermehrungen und Zusätze zu seiner jetzigen, dem Hebräer mehr angeglichenen Gestalt gekommen ist. Eben dasselbe ist in der ersten Hälfte des gr. Kap. 38 zu beobachten. In 5 Sätzen, welche mit *καὶ ἐποίησεν* anheben, wird hier die Anfertigung der drei Kunstgebilde: der Lade, des Tisches, des Leuchters berichtet, bei der Lade zuerst, beim Tische danach auch der gegossenen Tragringe an ihnen gedacht, jedesmal mit dem Schlusse *εὐρεῖς τοῖς διωστῆρσιν ὥστε αἴρειν αὐτὴν ἐν αὐτοῖς*. Wenn nun nicht bei der Lade, wohl aber beim Tische vor der Anfertigung des zu ihm gehörigen Geschirrs mit veränderter Wortstellung (V. 11) gesagt wird: „auch die Durchstecker der Lade und des Tisches machte er und vergoldete sie“, so hört jedermann heraus, daß hier wie in nachträglichem Besinnen eingeschoben ist, was dem hebräischen Texte entspricht und dem griechischen Wortlaute als Voraussetzung sich entnehmen ließ. Sieht man nun von diesen Vermehrungen ab, welche aus Bekanntschaft mit unserem Hebräer hervorgewachsen sind, so stellt sich das 38. Kapitel des griechischen Textes als ein selbständiger Panegyrikus auf Bezalel, den berühmten Bildner und Metallgießer dar, hervorgegangen aus



der Bewunderung der in der Heiligen Schrift ihm beigelegten Schöpfungen. Denn seine Bekanntschaft und seine nachdenkliche Beschäftigung mit der Schrift, jedenfalls mit dem ganzen fertigen Pentateuch setzt seinen Verfasser in den Stand, schon hier die Pfannen der Rotte Korah (vgl. Num. 17, 3. 4) als in den ehernen Altar verarbeitet zu erwähnen (V. 23), und die Spiegel der vor dem Zelte dienenden Weiber nach Ex. 33, 7 als willige Bußgaben der über die Versündigung am goldenen Kalbe trauernden Israelitinnen aufzufassen (V. 26, wo ἐν ᾗ ἡμέρᾳ ἔπηξεν αὐτήν auf Ex. 33, 6. 7 nach Sept. zurückgeht). Ob er ursprünglich hebräisch oder griechisch geschrieben, läßt sich nicht entscheiden; aber sein Referat vergleicht sich den Elogien des Buches Sirach auf die Glanzgestalten der israelitischen Vorzeit, auf Mose, Ahron, Simon, der Form nach mit denen, die im kanonischen Königsbuche hin und wieder erscheinen, und noch mehr mit den Charakteristiken, die in dem Chronic. paschale hinter den Namen biblischer Größen gegeben werden. Auf keinen Fall will er ein Stück des Pentateuchs übersetzen, und die von Frankel bis auf Wellhausen und Cornill herab wiederholte Rede von einem „anderen Vertenten" muß, soweit sie sich auf Kap. 38 bezieht, rundweg aufgegeben werden.

Von hier aus fällt nun erst das rechte Licht auf den griechischen Text der Umgebung. Im ganzen und großen stellt sich nämlich K. 39 und 40 desselben, ebenso wie K. 35, 1—36, 8a, wenn man die Mischung der aus verschiedenen Deutungen hebräischer Worte erwachsenen Ausdrücke, die Auslassungen, Schreibfehler, Verwechslungen in Rechnung zieht, welche der Grieche schon vor Origenes erfahren hat, als die wirkliche Übersetzung eines hebräischen Textes dar, der der Zwillingsbruder unseres Hebräers war. Aber diese Übersetzung ist einesteils durch Rücksicht auf die hinter 36, 8a eingetretene Umordnung der Reihenfolge: Zelt und Priesterkleider, anderenteils durch Rücksicht auf den eingedrungenen Fremdkörper K. 38 von einem späteren Redaktor abgeändert worden. Für das letztere haben wir den Beweis in der seltsamen Tatsache, daß in der Aufzählung der aus dem geweihten Erz gemachten Geräte zwar das παράθεμα des Brandopferaltares und seine Geschirre genannt werden (39, 10 = hebr. 38, 31), dagegen nicht auch der im hebr. Texte vorangestellte Altar selbst, ohne den das παράθεμα doch

nicht existieren konnte. Der mußte ausgelassen werden, weil in dem eingedrungenen Panegyrikus auf Bezalel schon gesagt war, er sei aus den Pfannen der Rotte Korah gefertigt worden. Aus dieser Rücksicht erklärt sich auch die Herübernahme des Wortes *διωστῆρες* für die Tragstangen (39, 15; 40, 18). Das erstere läßt sich aus folgendem abnehmen. Während im Hebräer bei der Überbringung der angefertigten Dinge die Priesterkleider nach den Vorhängen des Hofes aufgezählt werden (39, 40. 41), finden wir beim Griechen sie vor den *ἱστία τῆς αὐλῆς* (gr. 39, 19. 20); diese beiden Weisen der Anordnung entsprechen der jedem der beiden Texte eigentümlichen Reihenfolge dieser Dinge im Berichte über die Anfertigung. Aber die ursprüngliche Gestalt der griechischen Übersetzung oder ihres Hebräers ist dieses nicht gewesen. Denn wenn es 39, 12 heißt, was in unserem Hebräer nicht erhalten ist: „vom Reste des geweihten Goldes machten sie Geschirre zum Dienste vor dem Herrn, und (V. 13 = hebr. 39, 1) von dem übriggebliebenen (dieses Wort fehlt in unserem Hebräer) Blauzeug und Purpurzeug und Karmesin machten sie Dienstkleider, um darin im Heiligtum zu dienen“, so sieht jedermann, daß, wer so redet, vorher erstens den Goldarbeiten ausführlich gedacht hat, welche bestimmt vorgeschrieben waren, und nun über den Verbleib des durch sie nicht absorbierten Goldvorrates mit einer allgemeinen Angabe beruhigen will; daß er zweitens ausführlich über die Verwendung der Hauptmasse der geschenkten kostbaren Zeuge zur Herstellung der bestimmt vorgeschriebenen Zeltdecken, der Türvorhänge, Vorhofsteppiche gehandelt hat und nun zum Schlusse der aus dem verbleibenden kleineren Teile gefertigten Priesterkleider gedenken will. Das letztere ist aber die Ordnung unseres Hebräers und in totalem Widerspruche mit der im jetzigen Griechen sichtbaren Voranstellung des Priesterornates vor das Zelt und seinen Hof in dem vorausgehenden Berichte.

Betrachtet man nun das dem 38. Kapitel vorangehende Stück für sich, so entspricht zunächst 35, 1—36, 8^a dem hebr. Texte wie eine wirkliche Übersetzung, so vollkommen, wie man sie in Sept. erwarten kann; desgleichen 36, 8^b—40 dem hebr. Texte von 39, 1^b an; desgleichen 37, 1. 2 hebr. 36, 8^b. 9; gr. 37, 3—6 hebräischem 36, 36—38; griechisch 37, 7 hebräischem 38, 9—21. Aber gegenüber dem hebräischen Texte macht dieser griechische den unabweis-

baren Eindruck beides zumal überlegsamer Anordnung und der Zusammenschiebung von Fragmenten. Jenes: denn erstens nach dem Gottesworte an Mose 28, 3: „Du aber rede mit allen Weisen, daß sie den heiligen Ornat für Ahron machen" und dem Satze 36, 2: „und Mose rief den Bezalel und Oholiab und alle Weisen" schickte es sich wohl, wenn doch nach gr. 37, 19 ff. die speziellen Gebilde Bezalels erst später aufgezählt wurden, auf die Worte 36, 8ª: „und es machten alle Weisen unter den Arbeitenden" die ihnen ausdrücklich vorbehaltene Bearbeitung der Zeugstoffe, insbesondere auch die Herstellung der Priesterkleider aus ihnen folgen zu lassen. So lesen wir im Griechischen ohne Anstoß hintereinander von den Priesterkleidern, von der Zeltdecke, von den beiden Vorhängen der Zelttüren und von dem durch Teppiche gebildeten Vorhofe. Aber gerade hier wird doch auch der sie tragenden Säulen gedacht, und der Panegyrikus auf Bezalel setzt in 38, 18—20 mit den von letzterem vergoldeten Säulen und Riegeln das Brettergerüst des Zeltes als bereits angefertigt voraus. Es widerspricht sich aufs härteste, daß das leichte Gerüst des Vorhofes in aller Ausführlichkeit nach dem Hebräischen beschrieben, das schwere und verzwickte des Zeltes ignoriert, daß die 4 Verse über die Vorhänge des Zeltes ausführlich wiedergegeben, von der ganzen Ausführung über die mannigfachen Zeltüberhänge aber, die doch 39, 21 als angefertigt vorausgesetzt sind, nur die zwei ersten Verse (37, 1. 2) reproduziert werden. Das ist kein Erzeugnis der Kunst, sondern der Not; was gegeben wird, ist nicht ein in sich geschlossenes Ganze, sondern es sind gleichartige Fragmente eines Körpers, die aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange herausgerissen scheinen und hinterher durch bewußte Kunst zusammengeordnet wurden. Diese aber ist orientiert durch den Blick auf Ex. 37, 19 ff., und durch die Aufnahme des aparten Zuwachses Kap. 38 hat sie den Textverlust einzubringen geglaubt, welchen die Gewalt eines Zufalles verursacht hatte. Damit kommen wir auf die Frage, wie es hat geschehen können, daß das gr. 38. Kapitel zwischen die beiden hebr. Verse 38, 23 und 24 geriet.

Richtig verstanden bietet der Hebräer keinen Raum für eine solche Einschiebung. Denn V. 21 ist nach aller Analogie Abschluß einer vorangegangenen Aufzählung von zusammengehörigen Dingen,



bei welcher die Bemerkung angehängt ist, daß sie der verantwortlichen Verwaltung der von Ithamar geleiteten Levitenklasse unterstehen. Da jene aber Elemente des Vorhofes sind und mit der Herstellung dieses die ganze Anfertigung der Wohnung ihren Abschluß gefunden hat, so kann in V. 22. 23 vom Erzähler der Punkt fixiert werden, wo Bezalel und seine Gehilfen alles von Jahve Befohlene fertig gestellt haben. Bei dem Rückblicke ist es natürlich, daß in Erinnerung an die früher erwähnte, überreiche Weihe an Materialien (36, 5—7) und an die Notizen, daß dieses von Gold, Silber, Erz gemacht, jenes mit Gold, Silber oder Erz überblecht sei, nunmehr eine Wertbestimmung der vorhanden gewesenen Metalle nach dem Gewichte und eine rechnerische Bestimmung über das Verhältnis des Vorhandenen zum Verbrauchten gegeben wird. Augenscheinlich ist hinter V. 24[a] die bestimmte Angabe des zum Heiligtum verarbeiteten Goldes ausgefallen; denn V. 24[b] lautet so, als ob hier durch Angabe des gelieferten Goldgewichtes dem Leser die Möglichkeit geschafft werden sollte, selbst zu berechnen, was an Gold noch zur Verwendung stand, und dem entspricht der am Schlusse von hebr. V. 31 in Sept. erhaltene Satz von der Verwendung des übrigen Goldes zu vom Dienste erforderten Gefäßen. Dem entspricht dann weiter, daß in 39, 1 unter dem im Hebräer etwas verkürzten Titel von der Verwendung der noch übrigen Zeugvorräte zu der Anfertigung des Priesterornates übergegangen wird. Also der Hebräer war ursprünglich etwas reicher als jetzt, aber alles, was er heute hat und vordem gehabt haben kann, schickte sich zu dem mit אלה פקודי המשכן 38, 21, als Schluß des Detailberichtes über die Wohnung, vorbereiteten Rückblicke auf die für sie aufgewendeten Materialien, und kein Mensch vermißte eine weitere Erzählung über Bezalels Werke, die doch nur wieder in bereits Erledigtes zurückführen würde.

Ganz anders aber stellt sich die Sache im griechischen Texte, der nicht hebräischem אלה פ' entsprechendes *αὕτη ἡ σύνταξις τῆς σκηνῆς*, sondern *καὶ αὕτη ἡ σ.* darbietet, eine Formel, welche nicht rückweisende Unterschrift, sondern auf folgendes vorbereitende Überschrift ist; und zwar würde man nach dem Satze „wie sie Mose anbefohlen wurde, um der Dienst der Leviten zu sein, und Bezalel sie nach dem göttlichen Befehle an Mose anfertigte“, erwarten, daß



diese Ausführung die die Wohnung füllenden und schmückenden Gegenstände als von Bezalel gefertigt vorführte. War doch im griechischen Texte vom Zelte nur als einem leeren Wohnungsgerüst, das die Weisen angefertigt, die Rede gewesen, nicht von seinem Ameublement und von den Erzeugnissen der Kunst Bezalels. Jeder Leser, der in diesem Zusammenhange die Worte *καὶ αὕτη ἡ σύνταξις τῆς σκηνῆς* las, mußte, wenn er zu 38, 24 kam, aufs empfindlichste die Aufzählung der Möbeln des Heiligtums und der Kunstwerke Bezalels vermissen. Diesem lebhaft empfundenen Mangel entsprach es, wenn zwischen V. 23 und 24 mit Benützung anderweitiger Textelemente und Weiterbildung der zwar anderen Ursprung verratende, aber wahrscheinlich schon an den Rand der zugrunde gelegten Handschrift beigeschriebene panegyrische Katalog der Werke Bezalels eingeklemmt wurde. Das ist ein literarisches Vorkommnis, welches viele Analogien hat; man braucht sich nur zu vergegenwärtigen, daß auf Worte der Heil. Schrift hin, die man als Andeutungen vorhandener literarischer Sachen auslegte, das Gebet Manasse, der Hymnus der drei Männer im feurigen Ofen, die Zusätze in Esther, die Pseudepigrapha Eldad und Modad und die Himmelfahrt des Jesaja (letzteres, wie ich in Herzogs R.E. 2. Aufl. unter Jesaja gezeigt habe, aus den Worten 2. Chr. 32, 32) entstanden sind. Und doch beruht die Lesung *καὶ αὕτη ἡ σύνταξις* in Sept., welche der Anlaß zu solcher apokryphischen Vermehrung des griechischen Bibeltextes geworden ist, wahrscheinlich auf einem bloßen Schreibfehler, nämlich auf einer irrigen Verdoppelung der letzten Silbe des vorausgehenden Schlußwortes *χαλκοῖ*. Zwar in der Sixtina steht zwischen *χαλκοῖ* und *αὕτη* noch der Satz (gr. 37, 18): *καὶ αὐτοὶ περιηργυρωμένοι ἀργυρίῳ*, als ob die ehernen Nägel des Vorhofes versilbert gewesen wären. Aber das ist gegen alle ausdrücklichen Angaben, und diese Worte gehören nach dem Zeugnis der meisten Handschriften (auch des Vaticanus) an den Schluß von V. 17 = hebr. 38, 19 und entsprechen dem Hebr. וחשוקיהם כסף. Denn so heißt es in diesem Verse: „und ihre (d. h. der die Türe des Hofes bildenden Teppiche) Säulen waren vier, und deren vier Basen von Erz, ihre Haken von Silber und der Überzug ihrer Köpfe und ihre Verbindungsleisten von Silber" (d. i. 'וחשוקיהם כ). Dem entspricht das griechische (37, 17): *καὶ οἱ στῦλοι αὐτῶν τέσσαρες καὶ αἱ βάσεις αὐτῶν τέσσαρες χαλκαῖ καὶ*

αἱ ἀγκύλαι αὐτῶν ἀργυραῖ καὶ αἱ κεφαλίδες αὐτῶν περιηργυρωμέναι ἀργυρίῳ (d. i. = der Überzug ihrer Köpfe Silber) *καὶ αὐτοὶ περιηργυρωμένοι ἀργυρίῳ*. Diese vier in der Sixt. ausgelassenen und irrig am Schluß des folgenden Verses nachgebrachten Worte: *καὶ αὐτοὶ κτλ* entsprechen dem Hebr. וחשוקיהם כסף, indem Septuaginta dieses nach hebr. 38, 17 auslegten: והם מחשקים כסף, wo הֵם sich auf die *στῦλοι* bezieht und gesagt wird, daß ihre Verbindung durch silberne Querstäbe bewerkstelligt sei. Den nominal und verbal deutbaren Terminus חשוקים haben sie beide Male wie צפוי (der Überzug) als eine besondere Art der Versilberung (*κατακοσμεῖν*, vgl. gr. 39, 6), etwa durch Einlegung von Blechen, verstanden und mit *περιηργυρωμένοι* übersetzt. Da das nun von den ehernen Pflöcken im Boden nicht gelten kann und in gr. 38, 21 von ihnen nur, daß sie ehern waren, ausgesagt wird, dagegen von den Säulen, daß Bezalel sie versilbert, so ist es erwiesen, daß in dem ursprünglichen Texte gr. 37, 18 = hebr. 38, 20 auf das Wort *χαλκοῖ* ausging. Dann begreift sich aber, wie ein nachdenkender Abschreiber, der von der Beschreibung des Vorhofes, der im griechischen Texte 37, 18 allein erwähnt war, herkam, die Worte *αὕτη ἡ σύνταξις τῆς σκηνῆς* „dieses ist die Einrichtung des Zeltes" als Ankündigung von neuem auffaßte und ein dem *κοῖ* gleichsehendes und ähnlichlautendes *καί*, welches in einigen Zeugen fehlt, unwillkürlich hervorbrachte. Trotz einer etwaigen hebr. Vorlage hat also doch wahrscheinlich erst ein innergriechisches Versehen dieses verhängnisvolle *καί* erzeugt und ist Anlaß geworden, den Katalog über die Werke Bezalels erst an den Rand und dann in den Text zu bringen, und indem wir die Summe aus den eben angestellten Betrachtungen ziehen, dürfen wir sagen: der Urhandschrift, aus welcher die vorhexaplarischen Textgestalten der Septuaginta zuletzt herstammen, ist ein Kodex zugrunde gelegt worden, welcher einen apokryphen Panegyrikus über Bezalel gegen den Schluß des gr. K. 37 am Rande hatte. Ein gewaltsamer Zufall, wie ihn Grabe im allgemeinen richtig vermutete, hatte den dem hebräischen Abschnitte 36, 8 — 38, 8 entsprechenden Teil des Textes streckenweise ausgelöscht oder bis auf Fragmente unleserlich gemacht. Was gesund geblieben war, wurde zweckmäßig zusammengeordnet, und als Ersatz für die in der Beschreibung der Zeltgeräte eingetretene Lücke



ist der intakt gebliebene Margo, den man nach erhaltenen Bruchstücken des Textes erweiterte, in den Text der neuen Ausgabe aufgenommen.

Der Gewinn aus dieser langweiligen Untersuchung scheint mir nicht gering. Der griechische Pentateuch, wo er wirkliche Übersetzung bietet, mag noch so viel bessere Lesungen als unser Hebräer enthalten, wie ich denn z. B. nicht anstehe, in Ex. 40, 38 nach *νεφέλη ἦν* im Hebräer יִהְיֶה (עָנָן) statt יהוה herzustellen und so den Parallelismus zu folgendem תהיה zu gewinnen, oder in Ex. 35, 22 nach S *ἤνεγκαν παρὰ τῶν γυναικῶν* hebräisch zu lesen מֵעַל — וַיָּבֹאוּ הַנָּשִׁים und 33, 5 zu vergleichen, oder an der schon besprochenen Stelle 38, 31 den Satz von der Verwendung des übriggebliebenen Goldes aufzunehmen und vor 39, 1 zu ergänzen (מִן) וְהַיֹּתֵר = *καὶ τὴν καταλειφθεῖσαν ὑάκινθον* = „aus dem Überblieb an Blauzeug“. Aber bei der Frage nach der Ordnung und im großen auch nach dem Umfange, welche der Abschnitt Ex. 25 bis 40 im ursprünglichen Pentateuch gehabt habe, sind seine, sowie die Abweichungen der Samaritaner ganz beiseite zu stellen, und haben wir uns an den vorliegenden Hebräer zu halten, auch wenn er deutliche Spuren der Verkürzung, vielleicht auch der Erweiterung an sich trägt.

Denn den Eindruck der letzteren macht z. B. die erst aus Num. 4 zu verstehende Bemerkung über die Ithamarleviten in Ex. 38, 21. Ein Beispiel der ersteren habe ich schon oben zu 38, 24 (S. 62) angedeutet; ich füge ein anderes hinzu: wenn es 36, 1 heißt: „Bezalel und Oholiab und alle von Gott erleuchteten Kunstverständigen sollen machen, was Jahve befohlen“, und V. 2: „und Mose berief den Bezalel und alle von Gott erleuchteten Kunstverständigen“, wenn ferner 31, 1 ff. Jahve sagt: „ich habe den Bezalel berufen und mit göttlichem Geiste erfüllt (V. 6), und siehe ich habe ihm den Oholiab zugesellt, und in das Herz aller Verständigen habe ich Verstand eingegeben, daß sie alles machen, was ich dir befohlen habe“, so fällt in der unmittelbar vor 36, 1 vorhergehenden Ankündigung dieser von Jahve bezeugten Tatsache 35, 30—35 erstens das Fehlen der dritten Größe, zweitens der Schwulst des Ausdruckes für die mancherlei Tätigkeiten der beiden allein genannten ersten und drittens der unerwartete und hölzerne Ausdruck: „und zu unter-

weisen (וּלְהוֹרֹת) hat er in sein Herz gegeben, er und Oholiab" aufs unangenehmste auf, da jedermann den Zwiespalt des gedachten und des wirklich genannten Subjektes empfinden muß. Zweifellos ist vor V. 35 ausgefallen etwa: וְכָל חַכְמֵי לֵב אֲשֶׁר, so daß die zweite Serie der Ausdrücke für die Kunsttätigkeiten nicht auch wieder auf Bezalel, sondern auf Oholiab und die Weisen entfällt; und für ולהורת נתן בלבו stelle ich her: וְלוֹ(יי)רֵעַ נתן כְּלִבּוֹ und übersetze: „und ihm hat Jahve einen Genossen gegeben ganz wie er selbst, das ist Oholiab, und alle die Kunstverständigen". Aber alle diese und ähnliche Dinge erschüttern die Zuversicht nicht, daß wir aus dem heute vorliegenden Hebräer uns eine im großen und ganzen richtige Anschauung über die ursprüngliche Gestalt dieser Partien im Pentateuch bilden können.

3. Der massorethische Text und seine Probleme.

Ich sage im großen und ganzen. Denn, wie ich in meinem Pentateuch 1893, S. 15ff. ausgeführt und an einzelnen wichtigen Punkten in meiner Geschichte Israels geltend gemacht habe (S. 76), der Pentateuch vor allem hat als maßgebendes Gemeindebuch Rezensionen erfahren, die in praktischer Verständigkeit das Mißdeutbare umschrieben und störende Differenzen ausglichen. Wenn Sept. in Ex. 25, 8 für ושכנתי ὀφθήσομαι, Ex. 29, 45 ἐπικληθήσομαι wiedergeben, oder אועד regelmäßig (außer Ex. 29, 43) mit γνωσθήσομαι, der samaritanische Targum in Ex. 29, 42 mit אתבעי, so mag schon in dem hebräischen Kodex jener so gut אודע gestanden haben, wie die Samaritaner an der letzten Stelle ונדרשתי = „ich will mich erfragen lassen" noch heute in ihrem hebräischen Texte lesen. Ebenso müssen sie Jos. 24, 26 statt „im Heiligtum Jahves" vielmehr ihrem ἀπέναντι κυρίου entsprechendes לִפְנֵי יי gefunden haben; denn erst dieses im Verein mit 24, 1 brachte sie darauf, in V. 1 und V. 25 die Versammlung in Sichem in eine solche vor dem Gotteszelte in Silo umzuwandeln; jedenfalls ist es aus dem Streben nach verständlicher Gleichförmigkeit herzuleiten, wenn in Sept. die beiden in unserem Stücke bunt wechselnden Termini אהל מועד und הַמִּשְׁכָּן oder מִשְׁכַּן הָעֵדוּת selbst Ex. 40, 34. 35, wo das Gesetz des Parallelismus die Variation schützt, durch dasselbe Wort ἡ σκηνή



(resp. + τοῦ μαρτυρίου) wiedergeben, obwohl die eine Stelle Num. 9, 15 beweist, daß ihnen daneben auch das Wort οἶκος zur Verfügung stand.

Ganz ähnliche Bestrebungen sind nun auch im synagogalen Hebräer wirksam gewesen. Es ist bekannt, daß das deuteronomische Bundesbuch die heilige Lade ארון ברית י׳ deshalb nennt, weil die Tafeln des Bundes, לוחת הברית, welche auch selbst הברית genannt werden konnten (s. zu 1. Kön. 8, 9), darin niedergelegt worden waren (Dt. 9, 9—10, 8); eben diesen Sprachgebrauch hatte auch der ältere Erzählungstypus, in welchen der Verfasser des Pentateuchs die Heiligtums- und Lagerordnung eingefügt hat. Nun ist das zwar erklärlich, daß, wo sie zum erstenmal eingeführt werden, die Tafeln „die Steintafeln" heißen, „die ich beschrieben habe, um sie zu lehren" (Ex. 24, 12, denn die nach Sam. und Sept. ohne Waw und darum als Apposition zugefügten Worte „die Thora und das Gebot" sind ein aus לְהוֹרֹתָם richtig entnommener Zusatz); auch das, daß sie bei der Übergabe ohne Inhaltsbestimmung „zwei Steintafeln, beschrieben mit göttlichem Finger" heißen (Ex. 31, 18; vgl. Dt. 9, 10). Denn sie sind verloren; ihr Inhalt brauchte nicht hervorgehoben zu werden, da man ihn auf der mosaischen Nachahmung besaß, wohl aber, daß sie eine absonderliche Gottesgabe waren. Aber das beleidigt auf das äußerste, wenn nach 34, 28, wo ausdrücklich „die Worte des Bundes" als Inschrift der mosaischen Nachahmung bezeichnet sind, sofort in V. 29 die Tafeln nicht, wie man erwarten muß, „Tafeln der ברית", sondern „der עֵדוּת" genannt werden. Jener Erwartung entspricht es, daß die meisten Sept.-Handschriften den Genetiv ganz weglassen, einige τῆς διαθήκης d. i. הברית darbieten. Ebenso ist „die Tafeln der 'Eduth" in Ex. 32, 15 (= „die Tafeln der Berith" Dt. 9, 15) innerhalb der Erzählung ganz unmotiviert, und erscheint dieser Ausdruck als ein sonderbarer Vorsatz in Ex. 31, 18, wenn man einerseits 24, 12, anderseits Dt. 9, 10 vergleicht. Aber das Rätsel löst sich, sobald man sich erinnert, daß in der vom Verfasser zwischen Ex. 24 und Ex. 31, 18 eingeschobenen Gesetzgebung beharrlich das, was Mose von Jahve empfangen und in die Lade gelegt hat, העֵדוּת genannt zu sein scheint. Faßte man העֵדֻת als das schriftliche Zeugnis vom göttlichen Willen, so deckte es sich mit den Tafeln, die Jahve be-

schrieben hatte, um Israel zu lehren (Ex. 24, 12), und durch Hereinnehmen dieses abstrakten Ausdruckes aus der Gesetzgebung in die Erzählung konnte der Anstoß aufgehoben werden, den es Lesern und Zuhörern bereiten mußte, wenn sie hintereinander lasen, daß Jahve dem Mose die ʿEduth zu geben versprochen, und daß dieser die Steintafeln der Berith erhalten und in die für die ʿEduth verfertigte Lade gelegt habe.

Man könnte auf den ersten Blick geneigt sein, diese Ausgleichung dem Verfasser des ursprünglichen Pentateuchs selbst beizulegen, obwohl es vielmehr seiner Gewohnheit entspricht, den Sprachgebrauch der von ihm aufgenommenen älteren Schriftstücke tunlichst unverändert zu lassen, wie denn dem deuteronomischen Sprachgebrauche (10, 8; 31, 9 ארון ברית י״י) entsprechend in der Erzählung Num. 10, 33 (dicht hinter עדות 10, 11); 14, 44; Dt. 31, 25. 26 „die Lade des Bundes Jahves" und mit Rückbeziehung auf diesen Terminus (10, 33), in Num. 10, 35 „die Lade" erhalten ist. Aber es ist doch sehr auffällig, daß wir im ganzen Buche Josua, welches vor der Einfügung des deuteronomischen Bundesbuches das letzte Buch des ursprünglichen Pentateuchs ausmachte, stets lesen nicht bloß „die Lade des Bundes Jahves" (3, 3 und öfter), „die Lade des Bundes Jahves eures Gottes" (4, 5; 6, 7 und öfter), „die Lade des Bundes des Herrn der ganzen Erde" (3, 11), „die Lade des Bundes" (3, 6 und öfter), „die Lade" (3, 15 und öfter), sondern auch ganz kurz und der Rede des Lebens entsprechend „die Lade Jahves" (4, 11 und öfter), und daß die einzige Stelle, wo „die Lade der ʿEduth" erscheint (4, 16), nach dem Zusammenhange und nach Sept. (*τῆς διαθήκης τοῦ μαρτυρίου κυρίου*, wo *τοῦ μαρτυρίου* von vornherein und nach dem Zeugnis des Syrohex. und der codd. F u. 58 als hexaplarischer Ersatz für das obelisierte *τῆς διαθήκης* angesehen werden muß) als nicht ursprünglich anzufechten ist. Es ist ganz unmöglich, diesen Reichtum ganz anderer Ausdrücke auf die sog. deuteronomische Überarbeitung zurückzuführen, welche den alten Sprachgebrauch verdrängt hätte. Denn die aus der Heiligtums- und Lagerordnung bekannten signifikanten Ausdrücke אהל מועד und משכן יהוה, die das eigentliche Deuterononium nicht kennt, finden sich noch heute im Buche Josua (18, 1; 22, 19. 28).

Von hier aus angesehen, ist es wahrscheinlicher, daß eine mehr

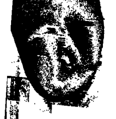
oder weniger konsequente Rezension den Terminus ʿEduth in die Erzählung des Exodus eingeführt hat, als daß schon der Verfasser des Pentateuchs auf diese Korrektur verfallen sei, und es wird sehr fraglich, ob die anscheinende Beharrlichkeit, mit der das, was sonst die Berith heißt, in der Heiligtums- und Lagerordnung die ʿEduth genannt wird, schon dem ursprünglichen Pentateuch beigelegt werden müsse. Abgesehen von den Stellen, wo הָאָרֹן allein erscheint, zum Teil nachdem ארן העדות vorangegangen war, wie Ex. 35, 12; 37, 1; 40, 3. 20. (bis) 21; Lev. 16, 2 (nach Sept. wie Ex. 35, 12 + העדות), oder wo לְעֵדוּת die Bestimmung der Lade als Aufbewahrungsort ausdrückt, wie Ex. 31, 7, findet sich der technische Terminus ארון העדות Ex. 25, 22; 26, 33. 34; 30, 6. 26; 39, 35; 40, 2. 5. 21; Num. 4, 5; 7, 89. Und wie הברית abgekürzt für לוחת הברית gesagt werden kann, so verstand auch der Rezensent, der לחות העדות in die Erzählung einführte, die ʿEduth, welche Jahve dem Mose zur Hinterlegung in die Lade zu geben verspricht (Ex. 25, 16. 21), welche Mose holt und in die Lade tut (40, 20), über welcher der Ladendeckel zu liegen kommt (Lev. 16, 12 und Ex. 30, 6[b], welches ein von Sept. und den Samaritanern verurteilter, aus 27, 21 gekommener und mit dem oben besprochenen Fehler in 26, 34 zusammenhängender Zusatz ist), mit Recht das konkrete Ding der steinernen Bundestafeln. Danach muß dann, scheint es, auch im Gesetze wie in dem nach V. 21 zu begreifenden ersten Falle Ex. 25, 22, so auch in den übrigen, wie 26, 33. 34; 30, 6. 26 unter „der Lade der ʿEduth" die die Steintafeln enthaltende Kiste verstanden werden. Aber daneben läuft offenbar eine ganz andere Auffassung des Begriffes her. Wenn nämlich von dem Vorhange der ʿEduth (Lev. 24, 3) als der Grenze des gemeinten Raumes geredet, oder ein räumlicher Punkt im Ohel Moʿed durch „vor der ʿEduth" bestimmt wird (N. 17, 19. 25; Ex. 30, 36), und dieser Begriff mit dem von לִפְנֵי יהוה nach N. 17, 22; Lev. 4, 6. 17. 18 identisch ist oder geradezu mit הַקֹּדֶשׁ (vgl. פרכת הק׳ Lev. 4, 6), was spezieller unter Umständen das Allerheiligste heißt (Ex. 26, 34), so muß ʿEduth entweder als ein denselben Raum sichtbar erfüllender Körper gedacht werden, den Jahve unsichtbarerweise einnimmt, oder denselben Raum bezeichnen,



der als durch die verhüllende Parokhet (פרכת המסך) abgeschlossen, das Heilige, resp. Allerheiligste heißt.

Ich sehe hierbei von der Stelle Ex. 27, 21 ab, wo im heutigen Hebräer steht „außerhalb des Vorhanges, der über der ʿEduth ist", während in Sept. *τοῦ ἐπὶ τῆς διαθήκης*. Aber hier haben drei Minuskeln *τοῦ ἐπὶ τῆς κιβωτοῦ τῆς διαθήκης*, sechs andere das hebräischem עדות entsprechende *τοῦ μαρτυρίου* dazu, so daß für Sept. *τοῦ ἐπὶ τῆς κιβωτοῦ τῆς διαθήκης* als Urtext angesetzt werden darf. Da auf der anderen Seite, wo immer נתן (Ex. 26, 34) oder סכך mit der Präposition על (40, 3. 21) von der Anbringung der פרכת המסך oder, wo על mit zu ergänzendem „ist" (30, 6[a]) von ihrer räumlichen Bestimmung gesagt wird, stets „die Lade" oder „die Lade der ʿEduth" folgt, so muß man annehmen, daß wie im griechischen, so auch im hebräischen Texte von Ex. 27, 21 ursprünglich על ארון gestanden hat. Und es fragt sich nur, ob darauf הברית folgte, wie der griechische Text bezeugt, oder das העדות unseres Hebräers.

Von vornherein kann man vermuten, daß der jetzige hebr. Text in Ex. 27, 21 nach der Parallele Lev. 24, 3 gemodelt worden sei, und ebensogut, daß der griechische auf ein zufälliges Abirren des Schreibers in die außerhalb dieser Partien übliche Ausdrucksweise „die Bundeslade" zurückgehe. Indessen gibt es noch andere Fälle der gleichen Differenz. Denn in Ex. 31, 7, wo gesagt wird, daß die von Jahve erleuchteten Kunstverständigen unter anderen auch „die Lade" für die Bundesurkunde anfertigen werden, heißt es im Hebräischen לעדות, aber im Griechischen ohne jede handschriftliche Variante *τῆς διαθήκης* d. i. לַבְּרִית. Ferner heißt es in der am sichersten unserem Verfasser angehörigen Erzählung über die Ablieferung der gefertigten Teile des Heiligtums in allen griechischen Zeugen, abgesehen von dem hier unbelegten Complutensischen Texte, *ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης* (Ex. 39, 35). Endlich steht bei der Aufzählung der zu salbenden Heiligtumsstücke in Ex. 30, 26 hinter dem Ohel Moʿed (= *ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου*) und vor dem Tische usw. naturgemäß an erster Stelle die heilige Lade Hebr. ארון העדות, dagegen in Septuaginta *ἡ κιβωτὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου*. Jedermann müßte diesen unmöglichen und unerhörten Ausdruck als kombiniert ansehen aus dem den hebräischen



Terminus wiedergebenden τοῦ μαρτυρίου, welcher öfters zu griechischem διαθήκης in gleichem Falle hinzugefügt ist, und einem ursprünglichen διαθήκης, welches sich dem Abschreiber in σκηνῆς verwandelte. Indessen findet sich das τῆς σκηνῆς der Sixtina nur in wenigen Minuskeln und wird von der überwältigenden Mehrheit der Zeugen verworfen, auch durch die beiden guten Minuskeln 25 und 29, welche τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης allein in ihrem Texte darbieten.

Aus diesen drei Beispielen ergibt sich, daß die Rezension, welche in unserem Pentateuchstücke überall für etwa ursprünglicheres ברית das Wort עדות einsetzte, um Gleichmäßigkeit der Rede zu erzielen, in Septuaginta und ihrer Vorlage nicht ebenso durchgreifend vollzogen worden ist, und weiter, daß die in unserem Hebräer etwa zu beobachtende Gleichheit oder Verschiedenheit im Gebrauche signifikanter Ausdrücke für sich allein kein sicheres Mittel ist, um die betreffenden Schriftstücke unserem Autor danach zu- oder abzusprechen.

Aber kehren wir zu der Frage zurück, was העדות bedeutet, wenn „vor dem Jahve“ und „vor der Eduth“, ferner „der Vorhang der Eduth“ und „der Vorhang des Heiligen“ identische Begriffe sind, so geben darüber die fünf Stellen Aufschluß, in welchen mit derselben feierlichen Formel der Ort bezeichnet wird, wo Jahve sich verabredetermaßen von Mose so finden läßt, daß er ihm durch weisende Reden Aufschluß über das zu Tuende gibt, nämlich Ex. 25, 22; 30, 6. 36; 29, 42; Num. 17, 19; denn auch an den beiden letzten Stellen muß nach Sept. und den Samaritanern wie an allen anderen אשר אועד לך statt לכם gelesen werden. Da sieht man, daß gegenüber allen Zelten des israelitischen Lagers dasjenige, welches Ohel Mo'ed heißt, der Ort ist, wo Jahve verabredetermaßen sich einfindet oder anwesend hält, wenn er gesucht wird, und daß im Ohel Mo'ed speziell die heilige, mit dem Kerubimdeckel verzierte Lade der räumliche Punkt ist, wo man ihn gegenwärtig zu denken hat. Und weil dieser Punkt sich in einem gegen das übrige Zelt abgeschlossenen Raume befindet, der הקדש heißt, deshalb ist „vor dem קדש“ soviel, wie „vor der 'Eduthlade“ oder „der 'Eduth“. Daß dieses aber nicht die in der Lade verschlossenen Steintafeln, sondern die Lade selbst in ihrer ins Auge fallenden

Kunstgestalt meine, geht aus Ex. 25, 22 und Num. 7, 89 hervor, wo übereinstimmend die redende Stimme des sich unsichtbar einfindenden Jahve nicht als von den Steinen aus der Kiste heraus und empor, sondern als von dem Aufsatze über der Kiste herab, zwischen den Keruben hervor kommend bestimmt wird. Da nun הברית und ארן הברית nicht wechseln und einander vertreten können, wie העדות und ארון העדות, so ist die Genetivverbindung hier nicht, wie im ersten Falle, die den Besitzer anzeigende, sondern die namengebende und mit dem Terminus Ohel Mo'ed zusammenzustellen. Wie dieses Wort das Zelt des Namens מוֹעֵד bedeutet, eines Eigennamens (daher ohne Artikel), der geschöpft ist, um anzuzeigen, daß dieser der für die Begegnung mit Jahve verabredete Ort im israelitischen Lager ist, so bedeutet ארון העדות die Lade, die das Wesen und die Bestimmung hat, für den Gottsuchenden das zu sein, was der Ausdruck העדות bedeutet. Es ist ganz unmöglich zu verkennen, daß das Sprachgefühl in jenen Stellen nicht bloß den etymologischen Zusammenhang von Mo'ed und הִוָּעֵד deutlich empfindet, sondern bei der Zusammengehörigkeit der Sachen auch den Zusammenklang von העדות mit Mo'ed und dem Verbum הוּעַד. Nichtsdestoweniger darf man sich nicht verleiten lassen, עדות aus einem ursprünglichen ועדות von der Wurzel ועד entstanden zu denken; man muß vielmehr aus dem Wesen der so genannten Sache ihren Namen begreifen.

Nun leuchtet sofort ein, daß die Lade ihrem Aufbau nach den Schemel eines Thrones darstellt (vgl. Ez. 43, 7). Vor dem erhabenen Herrn, dessen Füße darauf ruhend gedacht werden, und auf seine Füße herab, vor denen die anbetenden Menschen sich niederstrecken, beugen sich die Gesichter der die beiden Schmalseiten einnehmenden Kerube. Demnach ist die Lade eine von Menschenhand gefertigte Nachbildung von dem unteren Teile des Thrones, auf welchem Jahve als der Kerubenthroner seinem Wesen nach sitzend gedacht wird. Hätten wir eine ausführlichere Beschreibung über die Vision der Ältesten, welche der alte Erzähler (Ex. 24, 10) mit den knappen Worten andeutet „sie erblickten den Gott Israels und unter seinen Füßen etwas wie ein Pflaster aus Sapphir und wie der Himmel zur Zeit der größten Klarheit", so würden wir den ursächlichen Zusammenhang der Entstehung dieses Gebildes

deutlicher erkennen. Auf alle Fälle ist die Aufstellung desselben eine Einladung an den an sich verborgenen und unsichtbaren Gott hierher zu kommen, wo Menschen sich dem Schemel seiner Füße anbetend nahen, und in der Stimme seiner weisenden Rede seine unsichtbare Gegenwart zu bekunden. Und ebenso wie in außerordentlicher Weise vor den Augen des harrenden Volkes die den Jahve bergende Wolke das vom Volke gefertigte Zelt überdeckt und erfüllt, welches den Namen Mo'ed führt, um es als den einzigen Ort zu beglaubigen, wo der Gott Israels verabredetermaßen gefunden werden kann (Ex. 40, 34), so beglaubigt die von der 'Eduth zwischen den Keruben her kommende göttliche Stimme sie als den Ort, wo Jahve als der unsichtbare Anwesende denen antwortet, die verabredetermaßen von ihm Weisung begehren (Num. 7, 89). Mit dem Ohel Mo'ed und mit der heiligen Lade in seinem Hinterraume hat alles auf Jahve gerichtete kultische Handeln im Lager Israels seine Kibla, den Orientierungspunkt gefunden, der es legitim und wirkungskräftig macht. Die Lade gleicht also dem Sakramente. Brot und Wein des Sakramentes verbürgen die unsichtbare Gegenwart dessen, der sein Fleisch und Blut zur Speise zu geben verheißen hat, und wer sie seiner Weisung gemäß gebraucht und genießt, darf sich dessen versichert halten, daß er mit dem Brote und Weine das Gut wirklich genießt, das sie symbolisieren. So verbürgt der Altar an der ägyptischen Grenze den Ägyptern, daß wenn sie in ihrer Not zu ihm geben und dort zu Jahve schreien, Jahve unsichtbar sich einfindet, ihr Schreien hört und wirksam darauf reagiert. Wenn dieser Altar nun darum אות und עד heißt (Jes. 19, 20. 21; vgl. Jos. 22, 19; 24, 27), so läßt sich die Bezeichnung der Lade als Lade der עדות oder als עדות verstehen. Sie wird damit als das wirkungskräftige Symbol, als Bürgschaft und Unterpfand der Gegenwart Jahves für die ihn Suchenden und Anbetenden gekennzeichnet.

Damit fällt aber ein neues Licht auf das Rätsel der verschiedenen Gebrauchsweisen dieses Wortes. Im ursprünglichen Texte des Pentateuchs hieß die Lade die Bundeslade, weil sie die Tafeln des Bundes oder kurzweg den Bund enthielt; sie hieß die 'Eduthlade oder die 'Eduth, weil sie nach ihrer sichtbaren Gestalt die Anwesenheit des Gottes Israels, des Kerubenthroners

verbürgte und symbolisierte. Eine spätere Zeit, welche bei der Identität der Sache „die Lade der Berith“ und „die Lade der ʿEduth“ für Synonyma zu nehmen sich gewöhnt hatte, sprach dann auch von den Tafeln der ʿEduth, wie von den Tafeln der Berith, und schließlich wurde, um der Verwirrung vorzubeugen, welche der Sprachgebrauch unseres Abschnittes der nunmehr anders gewordenen Auffassung bereiten mußte, durch eine neue Rezension das Wort עדות auch an den wenigen Stellen geschrieben, wo vordem ברית gestanden hatte.

Ähnlich wie nach dem eben Erörterten in den praktischen Anweisungen für das kultische Handeln an die Stelle des Noumenon Jahve das Phänomenon des Ladenapparates getreten ist, finden wir auch den räumlich technischen Ausdruck „im Heiligen“ mit dem anderen „vor Jahve“ gleichbedeutend gebraucht. Wenn man Ex. 28, 30. 29. 12. 35 untereinander und zu letzter Stelle 34, 34 vergleicht, so sieht man, daß diese Termini einander vertreten, und darf vermuten, daß „zu dienen im Heiligen“ Ex. 28, 43 und „von dem Angesichte des Heiligen hinweg aus dem Lager“ Lev. 10, 4 ein späteres Äquivalent für „vor Jahve“ und „von dem Angesichte Jahves hinweg“ sei. Eine äußerste Ausartung dieses auf praktischer Vernunft beruhenden Verfahrens sieht man an der Tatsache, daß die Samaritaner in Ex. 34, 23 da, wo das persönliche Erscheinen „vor dem ʾA d o n Jahve“ geboten wird, in ihrem Texte lesen vor „dem ʾA r o n“ (= Lade). Im übrigen ist der Begriff des Q o d e s als Raumbezeichnung von sehr wechselndem Umfange. Im weitesten Sinne ist das Wort Ausdruck für das Gesamtheiligtum als Raum erfüllende und umschließende Größe, wenn es heißt בְּמָקוֹם הַקֹּדֶשׁ Lev. 10, 17. 18. 13; 14, 13, wozu 1, 11 zu vgl., oder בְּמָקוֹם קָדֹשׁ „an einem Heiligtumsorte“, wie gegen die Analogie von Lev. 7, 6 auch Ex. 29, 31; Lev. 6, 20. 19. 6 auszusprechen ist. Denn an den beiden letzteren Stellen wird als Deutung nach anderem Gebrauche hinzugefügt „im Hofe des Ohel Moʿed“. Hier umfaßt also der Qodes den Ohel Moʿed u n d seinen Hof. Dem entspricht zwar nicht Ex. 38, 24, wo man das Wort speziell von dem Aufstellungsorte der goldenen und vergoldeten Geräte verstehen zu sollen scheint, wohl aber Ex. 36, 1—6, wo es, mit den Begriffen der Beisteuer an Materialien, der Bedienung, des Apparates ver-

bunden, den ganzen Jahve geheiligten, auch den Hof einschließenden Bau bezeichnet, während Ex. 35, 21; 30, 16 statt dessen O h e l M o ʿ e d in Verbindung mit denselben Begriffen begegnet. Einen engeren Umfang hat הקדש, wenn es mit „dem Altar“ zu einem Paare gleichwertiger Größen verbunden ist, wie Num. 18, 3. 5. Da bezeichnet es den westlich vom Altar innerhalb des Vorhofes gelegenen Bau, in welchem die heiligen Symbole aufgestellt sind, also dasselbe, was sonst המשכן heißt, wie denn der Terminus „die ganze Wohnung und was darin ist“ Num. 4, 16 erklärt wird durch „im Heiligen und in seinen Gefäßen“, und die Säulenfüße von Silber Ex. 38, 27 solche des Qodeš heißen (Sept. τῆς σκηνῆς). Offenbar liegt diese Auffassung zugrunde, wenn der Aufbewahrungsort der Lade, an und in den der Priester allein treten darf, umschrieben wird als קדש פנימה (Lev. 10, 18), oder als der Qodeš, der innerhalb des Vorhanges (פרכת) ist (Lev. 16, 2 vgl. mit Num. 18, 7; Lev. 21, 23), oder als der noch besonders abgeschlossene Bezirk des Heiligen (מִקְדַּשׁ הקדש Lev. 16, 33), zu dem man nur gelangen kann, indem man den Ohel Moʿed betritt und durchschreitet (Lev. 16, 17), oder endlich, wenn in dem Baubefehle die Bestimmung des inneren Vorhanges dahin angegeben wird, daß er die Grenze markieren soll zwischen dem Qodeš und dem קדש הקדשים (Ex. 26, 33. 34). Hier ist auf den abgeschlossenen Raum der Lade derselbe Superlativausdruck angewandt, mit dem sonst bestimmte Opferteile und Gaben (Lev. 21, 22; 24, 9), die beiden Altäre (Ex. 29, 37; 30, 10), das Waschbecken und sein Fuß (Ex. 30, 29), das Räucherwerk und die heilige Salbe (Ex. 30, 36. 32, wo für קדש הוא קדש nach aller Analogie קדש (ה)קדשים herzustellen ist) ausgezeichnet werden.

Geht man von diesem allerheiligsten Raume aus, so ist der vor ihm gelegene östliche Teil des Ohel Moʿed der Qodeš schlechtweg. In sonderbarem Kontraste damit steht es nun, wenn in Lev. 16, wo allerdings in V. 2 „das Heilige innerhalb des Vorhanges“ als zu behandelnder Gegenstand vorweg aufgestellt war, unter dem Heiligen im engsten Sinne und in ausschließendem Gegensatze zum Ohel Moʿed und zum Altare geradezu nur der Ort der Lade verstanden wird (V. 16. 17. 20. 23 und ebenso Lev. 4, 16). Da ist ausgegangen von dem Ohel Moʿed als dem Raume, den der Priester

beschreitet um sich Jahve zu nahen, und innerhalb dessen der Ort Jahves den Debes bildet. Diese mannigfaltige Anwendung des Wortes הקדש und die Antinomie seiner Bedeutungen im engsten Sinne, kraft deren es das Adytum im Gegensatz zu dem Vorderraume und auch diesen Vorderraum gegenüber dem Adytum als dem Allerheiligsten bezeichnet, erklären sich allein aus der Tatsache, daß bei der Beschreibung des mosaischen Heiligtums nach seiner Gliederung und der auf diese Gliederung bezogenen und durch sie orientierten kultischen Handlungen Begriffe und Ausdrücke mitverwendet sind, die nicht speziell erst für jenes geschöpft, sondern für alle Heiligtümer, deren es neben und nach dem mosaischen Zelte gegeben hat, in natürlichem Brauche waren.

Ganz dasselbe zeigt sich ja auch in dem durchaus verwandten Ausdrucke מקדש. Eine Mehrheit solcher wird Lev. 26, 31 vorausgesetzt, und in Jos. 24, 26 bezeichnet das Wort den dem Jahve geheiligten Bezirk in Sichem. Das Gotteswort, welches den heiligen Zeltbau veranlaßt, fordert für Jahve die Herstellung „eines Miqdaš", damit er in Israels Mitte „wohnen" könne (Ex. 25, 8); der Miqdaš Jahves soll gefürchtet, wie seine Sabbate geheiligt werden (Lev. 26, 2); denn wie sie den Namen Jahves entweihen, so verunreinigen schandbare Kulthandlungen oder die Nichtbeobachtung des Dekorums auch den Miqdaš Jahves (Lev. 20, 3; 21, 12), und weil die durch Mose hergerichtete Wohnung für den Gesetzgeber das Heiligtum Jahves ist, deshalb ist das Heiligtum Jahves Num. 19, 20 gleichbedeutend mit der Wohnung Jahves (19, 13; Lev. 15, 31), oder „das Heiligtum" schlechthin soviel wie der Ohel Mo'ed. Denn dieselbe Wöchnerin, die in ihrer Unreinigkeit „zum Heiligtum" nicht kommen darf, wird bei ihrer Reinigung zur Türe des Ohel Mo'ed geführt (Lev. 12, 4. 6). Dieselbe Vorschrift, daß der Priester zur Totentrauer die Türe des Ohel Mo'ed nicht verlassen soll (Lev. 10, 7), wird auch in die Worte gefaßt: „Den Miqdaš soll er nicht verlassen" (Lev. 21, 12). Er trägt die Verantwortung für den Miqdaš (Num. 18, 1), der sofort als im Ohel Mo'ed erscheinend analysiert wird. Und wie man sagt: „die die Hut der Wohnung (Jahves) hüten" (Num. 1, 53; 31, 30) oder: „die die Wohnung tragen" (Num. 10, 17), so wird auch von „der Hut des Miqdaš und vom „Tragen des Miqdaš"

gesprochen (Num. 3, 38; 10, 21). Aber in der Anwendung dieses an sich allgemeinen Ausdruckes auf das in verschiedene Elemente mit verschiedenem Werte gegliederte und danach von verschiedenen Familien bediente Stiftszelt, verengt er sich an den beiden letzten Stellen auf die Dinge, die das Allerheiligste sind oder auf den allerheiligsten Raum.

Aber was soll man erst zu der rätselhaften Doppelgängerschaft der beiden Begriffe Ohel Mo'ed und Miškan Jahves sagen? Zwar entsprechen einander die Wörter אהל und משכן von menschlichen Wohnungen gebraucht, wie Num. 16, 24—27; aber man kann sie da unterscheiden und sagen, der משכן der Genannten besteht in den אהלים, die sie errichtet haben; und auf der anderen Seite haben sie, auf das Heilige angewandt, verschiedene Wahlverwandtschaften. Denn wir finden wohl משכן יהוה, aber nicht משכן מועד, andrerseits nicht אהל יהוה, wohl aber אהל מועד als jenem äquivalent. Wiederum sagt man משכן העדות (Ex. 38, 21; 40, 2; Num. 1, 50. 53 (bis); 10, 11; 31, 30) und auch אהל העדות, aber nur an den dicht beieinander stehenden Stellen Num. 17, 22. 23; 18, 2, wo obendrein dort in V. 19, hier in V. 4. 6. 23 das gewöhnlich Ohel Mo'ed vorangeht oder nachfolgt. Von der Kombination in Num. 9, 15, welche auf der schon früher besprochenen Gleichsetzung in Num. 3, 38 beruht, sehe ich hier ab. Augenscheinlich ist die Verbindung Ohel Ha'eduth erst nach der Analogie des ersten Ausdruckes gebildet worden. Aber in der Anwendung auf das mosaische Heiligtum decken sich Miškan Ha'eduth und Ohel Mo'ed völlig. Nachdem im Zusammenhange ersichtlich geworden ist, daß es sich um den Miškan Jahves, um den Ohel Mo'ed handelt, wird schlechtweg „der Miškan" gesagt, um das Ganze zu bezeichnen, z. B. Ex. 38, 21; Lev. 5, 17, und „der Ohel", z. B. Num. 11, 24. 26; 18, 3, und beide Ausdrücke wechseln miteinander in Num. 9, 21 ff. für absolut dieselbe Sache. Im engeren Sinne, nach welchem der Miškan mit dem Altare von einem Vorhange umschlossen ist und mit dem Altar ein zusammengehöriges Paar ausmacht, so daß man vor diesen wie vor jenen kommt, um seine Gaben zu bringen, ist gleichfalls der Ohel Mo'ed sein Gegenbild. Vgl. z. B. Num. 3, 26; 4, 26 mit Lev. 6, 9: Ex. 40, 9 mit 29, 44: Num. 7, 3; Lev. 17, 4 mit Num. 3, 7; Lev.

17, 6. 9. Und wie der Dienst der Leviten die משמרת des Miškan (Num. 31, 10) oder die עבודת des Miškan (Num. 16, 9) heißt, so auch die משמרת (Num. 18, 4) und ungleich häufiger, neben dem vereinzelten עבדת יהוה (Num. 8, 11) und öfterem עשות מלאכה (Num. 3, 7. 8; 4, 3), die עבדת des Ohel Moʿed (Num. 4, 30; 7, 5; 8, 15 und öfter) oder die עבדה „im Ohel Moʿed (Num. 4, 4. 23. 28 usw.). Hierzu nehme man die auffallende Erscheinung, daß ein und derselbe Vorhang (מסך), der das Heiligtum gegen den umgebenden Vorhof abschließt und vor dem nach Osten zu der Opferaltar steht, in dem Berichte „Türvorhang des Miškan" genannt wird (Ex. 40, 5. 28; 35, 15), dagegen in der Aufzählung Num. 3, 25; 4, 25 „der Türvorhang des Ohel Moʿed", oder auch einfach „die Türe des Ohel Moʿed" in Ex. 38, 30.

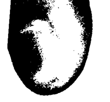
Gegen diese Gleichsetzung verschiedener Ausdrücke für dieselbe Sache kommt die Verschiedenheit nicht in Betracht, nach welcher der Räucheraltar bald der „Altar des Räucherwerks" (Ex. 30, 1. 17; 31, 8; 35, 15; 37, 25), bald „der goldene" (39, 38; 40, 26; Num. 4, 11 und mit Zufügung jener Bestimmung: Ex. 40, 5); der Opferaltar bald der „Brandopferaltar" (Ex. 30, 28; 31, 9; 35, 16; 38, 1; 40, 6. 10. 29), bald der „eherne" heißt (Ex. 38, 30; 39, 39). Oder wenn der Leuchter nach Ex. 25, 31 der „reine" Leuchter (Lev. 24, 4) und dann wieder der „Leuchter der Beleuchtung" (Num. 4, 9) genannt wird, ähnlich wie „der Tisch" (Ex. 37, 10; 39, 36) auch der „reine Tisch" (Lev. 24, 6) und dann wieder „der Tisch der פנים" (Num. 4, 7) heißt. Denn das Arrangement der Brote auf ihm (Ex. 40, 23) wird zwar mit „Brot der Beständigkeit" (Num. 4, 7), überwiegend aber mit dem signifikanten Ausdrucke „Brot der פנים" bezeichnet (Ex. 25, 30; 35, 13; 39, 36). Ebenso umfaßt der Ausdruck „die heiligen Gewänder" bald den ganzen Amtsanzug der Priester (28, 2. 4; 29, 29), bald werden sie von den בגדי השרד oder den כלי הש' (Num. 4, 12, wo mit Sept. und den Samaritanern השרד zu lesen ist) als einer besonderen Art von Priesterornat unterschieden (wie Ex. 31, 10; 35, 19; 39, 1. 41). Wiederum heißt das Stirnblech Ahrons bald der ציץ von Gold (Ex. 28, 36), bald der נזר הקדש (29, 6), und damit man dadurch nicht verwirrt werde, sind beide Ausdrücke appositiv nebeneinandergestellt in Ex. 39, 30 und Lev. 8, 9, eine verständige Kombination,

wie wenn wir den nach Num. 6, 7 ursprünglichen Ausdruck „der Nezer seines Gottes“ in der Stelle Lev. 21, 12 erweitert finden zu „der Nezer des Öles der Salbung seines Gottes“, weil in dem parallelen Gesetze Lev. 10, 7 dieselbe Sache mit „das Öl der Salbung Jahves“ bezeichnet ist.

Den eben veranschaulichten Wechsel der Ausdrücke kann man sich in dem Gedanken zurechtlegen, daß ein und dasselbe Ding bald nach seinem Stoffe, bald nach seiner Bestimmung charakterisiert werden soll, bald nach seiner allgemeinen Bedeutung, bald nach seiner konkreten Erscheinung, bald nach diesem, bald nach jenem seiner Attribute. So könnte man versucht sein, ähnlich wie die Ausdrücke „der Qodeš“, „der Miqdaš“, die Erscheinung des Wortes Ohel Mo'ed in der Beschreibung des Miškan Jahves oder des M. der 'Eduth, welchen Mose hergerichtet hat, daraus zu erklären, daß dasselbe ursprüngliche eine allgemeinere Bedeutung und Anwendung gehabt haben möge. Denn in der Tat kann an sich Ohel Mo'ed nach dem Gebrauche von Mo'ed in Num. 16, 2 jedes Zelt genannt werden, wo die Gemeinde sich zu gemeinsamen Beratungen zusammenfindet, also das jedesmalige Rathaus. Denken wir aber an die großen Feste, מוֹעֲדִים, wo aus allen Teilen des Landes die frommen Wallfahrer zusammenkommen, um gemeinschaftlich vor ihrem Gotte zu feiern und anzubeten, so kann speziell im religiösen Sinne das jedesmal für die kultische Betätigung der Gemeinschaft mit dem Gotte hergerichtete und deshalb, ähnlich der ara und dem forum im römischen Lager, den Mittelpunkt der Versammelten bildende Zelt etwa der Ohel Mo'ed heißen. Aber wäre dieser allgemeinere appellativische Ausdruck nur speziell angewendet auf den konkret geschichtlichen, einen mosaischen Miškan Jahves, so hätte es durchaus mit dem Artikel אהל המועד heißen müssen, wie הַקֹּדֶשׁ, הַמִּקְדָּשׁ, הַמִּשְׁכָּן und מִשְׁכַּן הָעֵדוּת. Der durchgängige Sprachgebrauch ohne den Artikel beweist aber, daß Mo'ed ein Eigenname und Ohel Mo'ed eine Verbindung ist, wie 'ir Šomroñ = die Stadt Samaria, also ein konkretes Unikum. Nach dem Pentateuch (Ex. 33, 7) ist dieses Wort von Mose auf göttliches Geheiß für dasjenige Zelt geprägt worden, in welchem er die ihn zu seiner Führerrolle befähigenden singulären Weisungen Jahves empfing, und in den alten Erzählungen des Pentateuchs über die Erlebnisse Israels auf seinem Wege vom

Sinai nach Kanaan heißt diese Stätte deshalb regelmäßig Ohel Mo'ed. Mit dieser geschichtlichen Erinnerung hängt es ursächlich zusammen, daß in den Thoroth über das Detail des priesterlichen Handelns, des alltäglichen und des durch besondere Bedürfnisse der einzelnen Frommen oder der ganzen Gemeinde veranlaßten, als Vollzugsort der Ohel Mo'ed genannt wird. Kommt man dagegen von dem von Jahve geäußerten Beschlusse her, unter welchem die Darstellung von der Herrichtung des Heiligtums und von der Ordnung des Zuges und des Lagers steht (Ex. 25, 8), daß er einen Miqdaš haben wolle, um in Israels Mitte zu wohnen (škn), so taucht gegenüber den von daher erwarteten Ausdrücken „das Heiligtum" und „die Wohnung Jahves" oder „der 'Eduth", der andere alte „Ohel Mo'ed" als ein Fremdling auf, für den keine Stätte bereitet ist. Natürlich kann der König, der den Potsdamer Palast „Schloß Friedrichskron" nannte, seine vollzogenen Akte nicht nachher vom „Neuen Palais" datieren; vielmehr sind das seine Vorgänger oder seine anders denkenden Nachfolger, die so unterzeichnen. Um den Leser nicht zu verwirren und zu der Meinung, das seien zwei verschiedene Paläste, zu verleiten, wird der vernünftige Erzähler, der möglichst den Wortlaut der von den Königen unterzeichneten Erlasse, darunter auch Baudekrete, in seinem Berichte wiedergeben will, entweder durch eine vorgängige Bemerkung darüber orientieren, daß unter diesen differenten Bezeichnungen der Leser dasselbe zu verstehen habe, oder gelegentlich im Texte beim Vorkommen des einen Ausdruckes an den anderen erinnern, wie wenn zu Luz oder Jebus die Gleichung Bethel oder Jerusalem hinzugefügt wird.

In unserem Texte scheint beides geschehen zu sein. Denn in der ihm vorangehenden älteren Erzählung ist, obwohl der Verfasser des Pentateuchs das, was sie über die neue Ordnung des Gottesdienstes berichtete, beiseite ließ und durch seine ausführlichere Schilderung ersetzte, ein Fragment stehen geblieben, jenes schon oben erwähnte Stück Ex. 33, 7 ff., das uns eigens über die Entstehung des Namens Mo'ed aufklärt und diesen uralten Titel für die Offenbarungsstätte Jahves in Israel auf die göttliche Sprechweise zurückführt. Ein Fragment ist es, welches seiner Form und seinem Inhalte nach mit 34, 33—35 zusammengehört,



(wo das Kommen Moses „vor Jahve“ zweifellos nicht, wie es nach 34, 29—32 scheinen kann, von dem Besteigen des von der Gottes=Wolke bedeckten Sinai gemeint ist, sondern von dem Verkehre Moses mit Jahve in dem Stiftszelte) oder auch mit Num. 7, 89. Und wiederum die Tendenz der angeschlossenen Worte 33, 8—11, sofern sie dahingeht, die unbedingte und einzigartige Autorität Moses als des göttlichen Mittlers für Israel zu veranschaulichen, macht sie der Erzählung Num. 12 verwandt. Aber auch nach der Stelle, an der es steht, hinter dem göttlichen Worte an Israel: „leg ab deinen Schmuck, damit ich (erkenne, oder vielmehr nach Sept. וְאֹדִעֲךָ gesprochen:) kund tue, was ich dir“ oder „für dich tun will“, und nach dem Satze des Erzählers, daß die Kinder Israel sich ihres Schmuckes entäußert haben (33, 5. 6), erwartet jedermann, daß eine längere Offenbarung über die Einrichtung eines von Jahve anerkannten, weil von ihm selbst ausgedachten Verkehrsmodus der Gemeinde und ihres Gottes folgen werde; und dieselbe muß nach den Funktionen, die der Ohel Mo'ed nachher in der alten Erzählung ausübt, speziell sich auf die Herrichtung des gottesdienstlichen Zeltes bezogen und angeordnet haben, daß der den Israeliten abgeforderte Schmuck dazu verwendet werde. Erst nach einer solchen Anordnung über die Herrichtung eines derartigen Zeltes läßt sich 33, 7 verstehen; „Mose aber soll das Zelt nehmen und es für mich (לִי statt לוֹ) außerhalb des Lagers aufschlagen und es Ohel Mo'ed nennen (oder nach Sept. וְקָרָא לוֹ ausgesprochen: und es soll Ohel Mo'ed heißen), und jeder Jahve suchende soll zum Ohel Mo'ed hinauskommen.“ Jedermann sieht, daß diese Worte eine vorangehende Beauftragung voraussetzen und, weil diese nicht auch mit aufgenommen worden ist, daß sie bloß als ausgehobenes Bruchstück gelten wollen. Nach der Analogie von 27, 20; 28, 1; 30, 22: „Du aber nimm“ wird im ursprünglichen Zusammenhange der Schluß des Befehles gelautet haben ואתה קח .... וְנָטָה לִי ... וְקָרָא לוֹ. Der Verfasser des Pentateuchs oder ein späterer Rezensent mußte nach dem historischen Satze V. 6 diese abrupten Befehlsworte dadurch verständlich machen, daß er statt „Du aber“, welches nach V. 5 als Anrede an Israel gefaßt sein würde, die dritte Person „Mose aber“ anwandte, infolgedessen קח durch יקח ersetzen und dem Leser anheimgeben, die Formen נטה und קרא als perfecta consec. statt als Impe=

rative aufzufassen. Erst als derselbe Irrtum, der sie auch verführte, Ex. 36, 1 als historischen Satz auszulegen, die alten Erklärer zwang, weil sie von V. 6 herkommend Erzählung erwarteten, V. 7 als Bericht über Geschehenes aufzufassen, drang in den Text לוֹ statt לִי ein und wurde, wie von Sept., „*das* Zelt" als „sein", des Mose „Zelt" gedeutet. Indessen, da der Schluß von V. 7 zeigt, daß die Gottsuchenden dort *Gott* und nicht den Mose finden sollen, so hat Mose dieses Zelt auch nicht *für sich* — denn er wohnt ja nach V. 11 regelmäßig im Lager, während dieses Zelt fern vom Lager steht —, sondern *für Jahve* aufgeschlagen. Und weiter, da der Hebräer ausnahmslos die Verben des Aufrichtens mit dem Akkusativ des aufgerichteten Zeltes konstruiert, so kann der Dativ nicht auf das Zelt, sondern nur auf die Person sich beziehen, für welche es errichtet wird, und das ist hier niemand anders, als der redende Gott und nicht Mose. Man müßte denn schon mit den Neueren annehmen, daß die Tempora in V. 7 ff. historisch erzählende sein wollen. In der Tat werden Imperfekta und konsekutive Perfekta verwandt, um das dauernde oder wiederholte Geschehen zu malen, das einen als vergangen ausdrücklich konstatierten Zustand charakterisiert, wie z. B. 40, 36—38 nach gewöhnlicher Annahme. Da ist in V. 34. 35 durch lauter historische Tempora der Anfang des in V. 36—38 geschilderten wiederholten Geschehens ausdrücklich in die vergangene Zeit der Vollendung des Zeltes durch Mose (V. 33) gelegt. Diese von der Grammatik geforderte Basis für die Verwendbarkeit der Zukunftsformen zu Schilderungen der Vergangenheit fehlt aber vor V. 7 völlig: mit keiner Silbe ist das Auftreten des Zeltes als ein epochemachender Zeitpunkt der Vergangenheit fixiert, der eigentümliche Zustände begründet habe. Gesetzt aber, die Sprache erlaubte das, was sie doch nicht tut, so kann man zwar begreifen, daß sich *das* öfter wiederholt habe, daß Mose aus dem Lager zum Zelte ging und von dort ins Lager wiederkehrte, daß die ehrfürchtig nachblickenden Israeliten die göttliche Wolke und den Mose am Eingange jenes fernen Zeltes zusammentreffen sahen, aber es ist absolut unvernünftig, sich das als ein regelmäßig wiederholtes Geschehen vorzustellen, daß Mose das Zelt unter den Arm nimmt, es draußen aufrichtet (V. 7), dann statt da zu bleiben und die

göttliche Offenbarung abzuwarten, erst ins Lager zurückkehrt, um danach zur Unterredung mit Jahve hinauszugehen (V. 8), daß er dann das Zelt Josua überläßt, um wieder ins Lager zu kommen (V. 11), und endlich am Abend wieder hinausgeht, das Zelt zusammenzupacken und ins Lager zurückzutragen. Das letztere wird zwar nicht gesagt, aber wenn er jedesmal das Zelt hinausgeschafft und aufgerichtet haben soll (V. 7), so muß er es auch regelmäßig ebenso oft wieder abgeschlagen und in das Lager zurücktransportiert haben. In Wirklichkeit setzt aber der Abschnitt V. 7—11 für jeden Verständigen das als ein einmaliges Faktum, daß das Zelt draußen aufgeschlagen und mit dem Namen Ohel Mo'ed benannt wurde, so daß es nunmehr draußen stand und unter diesem Namen bekannt war, und im Gegensatz dazu setzt er das als ein wiederholtes Geschehen, daß Mose selbst oder die Gottsuchenden sonst sich zu ihm hinausbegaben und wiederkehrten. Oder hat sich auch das jeden Tag wiederholt, daß Mose erklärte, jenes Zelt solle Ohel Mo'ed heißen?

Ist aber hiernach Ex. 33, 7 das absichtlich ausgehobene und beibehaltene Fragment eines auf die Errichtung des neuen Heiligtums bezüglichen ausführlicheren Gotteswortes, welches im übrigen weggelassen worden war, so kann diese Weglassung und jene Beibehaltung nur im Zusammenhange mit der Tatsache begriffen werden, daß der Verfasser des Pentateuchs bereits einen ausführlicheren und für seine Lehrzwecke tauglicheren Gottesbefehl über die Errichtung des heiligen Zeltes in Kap. 25 ff. gegeben hatte, innerhalb dessen der Ausdruck Ohel Mo'ed sich nicht erklärt, so sehr er z. B. in 29, 43 ff. vorzuschweben scheint, und daß er im Folgenden Erzählungen und Gesetze wiedergeben mußte, in welchen dieser Ausdruck als der gottgewollte und dem Leser bekannte gebraucht wurde. Mit anderen Worten der Herausgeber des Pentateuchs selber, und nicht erst ein späterer Leser oder Glossator hat 33, 7 aufgenommen und durch diese alte geschichtliche Notiz, welche den alten Eigennamen für das mosaische Heiligtum Ohel Mo'ed als einen von Gott gemünzten terminus genetisch erklärte, für seine Leser das unanstößig machen wollen, daß sie in seinen Mitteilungen dasselbe identische Ding bald mit aus seiner Natur geschöpften appellativisch durchsichtigen Namen, bald mit dem überraschenden

Eigennamen Ohel Mo'ed bezeichnet fanden. Diese einmalige Aufklärung konnte genügen und man durfte vom Verfasser nicht verlangen, daß er die sachliche Identität des einen mit dem anderen Namen im Verfolge noch öfter bemerklich machte. Wohl aber konnte jeder Spätere, der nach Ex. 25—31 auch K. 33 gelesen hatte, wo Jahve den Namen Ohel Mo'ed ausdrücklich anbefiehlt, die Nötigung empfinden, den Namen Ohel Mo'ed beizuschreiben, wo ein anderer Namen für das Heiligtum im folgenden wiederkehrte.

In der Tat finden wir Ex. 39, 32; 40, 2 (gegen V. 17); 6. 29 zum Miškan in Apposition hinzugefügt Ohel Mo'ed; denn der samaritanische Hebräer hat hier überall den, genetivische Verbindung mit dem Folgenden ausschließenden, Artikel vor משכן, und Septuaginta drücken nur einen der beiden Begriffe aus, so daß man mit Sicherheit behaupten kann, der zweite Ausdruck sei eine Glosse, die später in der synagogalen Ausgabe durch Weglassung des Artikels dem Texte eingegliedert wurde. Der Glossator richtete sich dabei nach 38, 21, wo zu „der Miškan" appositiv hinzugefügt ist „der Miškan der 'Eduth", und die Variation des Ausdrucks ist wie die oben erwähnte in Num. 3, 38. Da aber, wo der Artikel stehen geblieben war, wie Ex. 39, 40, ward die Anfügung durch vorgesetztes ל angepaßt, oder wie Num. 9, 15 in ursprüngliches המשכן לעדת das Wort אהל hereingenommen (vgl. 10, 11), so daß es nun überaus umständlich heißt: המשכן לאהל העדת. Aber dieser Ausdruck sicherte den Leser davor, wenn im folgenden einmal gesagt wird, die Wolke habe sich *vom Ohel* emporgehoben V. 17, und fünfmal dem Anfange V. 15[a] entsprechend: die Wolke habe sich *auf dem Miškan* niedergelassen oder darauf geruht, die verschiedenen Ortsangaben von verschiedenen Orten zu deuten. Daß aber המשכן mit האהל in V. 15[b] und 17 wechselt, hat sein Seitenstück an Ex. 40, 34. 35, wo ebenfalls, hinter המשכן in V. 33 und vor zweimaligem alleinigen המשכן in V. 36 und V. 38, zweimal in rhetorischem Parallelismus המשכן und אהל מועד einander ablösen. Hier ist derselbe deshalb für ursprünglich anzusehen, weil an diese beiden unterschiedenen logischen Subjekte unterschiedene Prädikate gehängt werden. Diese Prädikate bezeichnen verschiedene, aber zusammengehörige Erscheinungen. Die Wolke, die das Heiligtum bedeckt, und die Glorie Jahves, die es erfüllt, verhalten sich

zueinander wie Schale und Kern, wie Äußeres und Inneres; wenn nun von der räumlich umfänglicheren Wolke zweimal mit genauer Unterscheidung gesagt wird, sie habe den Ohel Mo'ed verhüllt, und von der in ihr gedachten Herrlichkeit Jahves, sie habe den Miškan erfüllt, so sind Ohel Mo'ed und der Miškan notgedrungen zu unterscheiden als die äußere Überdeckung des Heiligtums, die dem Außenstehenden zunächst allein sichtbar ist, und als der dazu gehörige Innenbau, der dem darin Wohnenden allein sichtbar umgibt. Da aber sonst Ohel Mo'ed dasselbe meint und denselben begrifflichen Umfang wie der Miškan hat, so kann ursprünglich wie in Num. 9, 17, wo deutlich auf unseren Abschnitt zurückgeblickt wird, nur האהל gestanden haben, und אהל מועד ist eine unwillkürlich eingeschlichene Erweiterung. Denn wo am Heiligtum, mag es nun „der Miškan Jahves" oder „der Eduth" heißen, oder „Ohel Mo'ed", die Elemente seines Bestandes aufgezählt werden, da heißt es: die Gersoniten haben vom Ohel Mo'ed zu verwalten: den Miškan und den Ohel und seine Überdeckung (Num. 3, 25, wo durch Sept. und Samaritaner das zweite und bezeugt ist); der Miškan und der Ohel sind also verschiedene, aber zusammengehörige Dinge. Wie leicht sich aber für „den Ohel" Ohel Mo'ed eindrängte, zeigt die Parallele Num. 4, 25, wo der Dienst der Gersoniten am Ohel Mo'ed (V. 23) bestimmt wird als Tragen „der Teppiche des Miškan, des Ohel Mo'ed und (nach Sept.) seiner Überdeckung und der Thachaschdecke, die oben darüber liegt, und des Türvorhanges". Sicher ist hier Mo'ed nicht ursprünglich, sondern nur אהל, und wahrscheinlich lautete der Hebräer וְאֶת־אָהֳלוֹ ומכסהו. Denn so entspricht es der Aufzählung in Ex. 39, 11: „den Miškan und seinen Ohel und seine Überdeckung", und der Anordnung im Baubefehle Ex. 26, 7 und seiner Ausführung 36, 14, nach welchen über dem Miškan eine aus Ziegenhaar hergestellte Decke als Ohel zu liegen kam. Deshalb ist, wo vom Miškan „sein Ohel" oder „der Ohel" Ex. 40, 19; 39, 33 unterschieden und mit ihm zusammengestellt wird, speziell dieser den eigentlichen Miškan umfangende und vor den Augen der Außenstehenden verdeckende Überhang gemeint.

Auf dieselbe Weise erklärt sich endlich auch, daß bei der Beschreibung des Heiligtums für seine Eingangstür im Osten der in den Opferthoroth stehende Ausdruck „פתח des Ohel Mo'ed" Ex.

38, 30 (die Säulenfüße des פתח); Num. 3, 25; 4, 25 (der מסך d. i. der die Türe bildende Vorhang des פתח) neben dem anderen: „פתח des Miškan“ (Ex. 40, 6, wo nach dem Obigen allein המשכן die ursprüngliche Lesung) vorkommt. Der letztere findet sich wiederholt in der Bezeichnung: מסך הפתח למשכן Ex. 40, 5. 28; 35, 15 und entspricht der Bauordnung. Denn der mit den vierfarbigen Tuchstoffen inwendig verkleidete Miškan schloß sich nach Osten zu mit dem ebenso vierfarbigen Vorhange ab. Seine gegen die einfarbige, dunkle Überdeckung aus Ziegenhaargewebe abstechenden Farben zeigten dem Auge, daß hinter dem Vorhang der Miškan liege und hier der Eingang zu ihm sei. Aber gleichzeitig machte er den Eindruck des Loches oder der Türöffnung in dem ziegenhaarenen Ohel, der nach hinten und an den beiden Langseiten den Miškan überdeckte und auch nach vorne zu, doppelt genommen, den oberen Teil des Miškan verhüllte (Ex. 26, 9). Je nachdem konnte man also dieselbe Sache als Türöffnung des Miškan oder auch als solche des Ohel bezeichnen, und wirklich finden wir da, wo von der Überdeckung des Miškan mit seinem Ohel geredet wird, nämlich 26, 36; 36, 37; 39, 38 den natürlichen, aus der Umgebung ohne weiteres verständlichen Ausdruck פתח האהל gebraucht. Es leuchtet hieraus ein, daß ein und derselbe Autor die beiden Wörter „der Miškan“ und „der Ohel“ nebeneinander verwenden kann, wie Ex. 40, 17—19 und V. 34. 35 nach obiger Zurechtstellung des Textes; nicht aber kann er da, wo er eingestandenermaßen über Auf- und Einrichtung des Miškan berichten will, wie in Ex. 40, 17—33, in diesem kurzen Abschnitte neben neunmaligem „der Miškan“ und zweimaligem „der Ohel“ noch, abgesehen von dem eingedrungenen Ohel Mo'ed in V. 29, worüber schon oben gehandelt wurde, fünfmal „der Ohel Mo'ed“ sagen; denn das hieße den Leser mutwillig irreführen. Sieht man sich die Stellen an, so ist Ohel Mo'ed entweder ein überflüssiger Zusatz, von der Vorstellung aus gemacht, dem Allerheiligsten gegenüber sei im speziellen Sinne mit jenem Worte das Heilige gemeint (wie Lev. 16), oder als unwillkürliche Erweiterung von ursprünglichem „der Ohel“ schlechtweg zu begreifen. Nachdem nämlich V. 21 die Lade in den Miškan gebracht und ihr Raum durch den inneren Vorhang abgeschieden worden, genügt in V. 22 für den Ort des Tisches die Bestimmung „dies-

seits des Vorhanges" (nach der Sept. τῆς σκηνῆς ist ein von ihnen in המשכן verlesenes המסך wie V. 21 hinzuzufügen) „an der nördlichen Langseite des Miškan"; ebenso in V. 24 für den Ort des Leuchters „dem Tische gegenüber an der südlichen Langseite des Miškan", beides genau wie Ex. 26, 35, und dahinter V. 26 für den goldenen Altar „die Stelle vor dem Vorhange" (vgl. 30, 6). Wiederum in V. 30 und V. 32, wo es sich um Dinge des Vorhofes handelt, deren Aufstellung nach dem mit dem Ohel überhängten Miškan von außen orientiert ist, muß nach V. 19 „zwischen dem Ohel" und „zum Ohel" natürlich und genügend erscheinen.

Nebenbei bemerke ich, daß sich aus solchem späteren Zutun auch die Erscheinung des Ohel Mo'ed in Num. 2, 2. 17 erklärt. Nachdem in K. 1 die 12 Heeresabteilungen der Stämme in ihrer numerischen Größe festgestellt worden und in V. 52 und 53 thematisch befohlen ist, daß die Israeliten jeder in seinem Standquartier und bei seinem eigenen Feldzeichen sich niederlassen, die Leviten aber um den von ihnen auf- und abzuschlagenden und zu transportierenden Miškan lagern sollen, wird in K. 2 dieses Thema durch Spezialisierung der 12 Standquartiere in der Richtung nach außen nach den 4 Weltgegenden und nach innen in ihrem Verhältnis zu dem Levitenkorps konkret ausgeführt und in K. 3 in paralleler Weise die allgemeine Bestimmung über den Ort der Leviten im Lager mit Bezug auf ihre verschiedenen Geschlechter. Ausdrücklich macht der an 1, 52 erinnernde Schluß 2, 34 darauf aufmerksam, daß es sich um Veranschaulichung der durchsichtigen und konsequenten Ordnung handle, in welcher die großen Haufen nach ihrer Zusammengehörigkeit disponiert worden seien. In solchem Zusammenhange kann man nun wohl erwarten, daß gesagt wird, das Korps der Leviten habe beim Lagern und Ziehen die Mitte der übrigen Korps gebildet (V. 17); aber nicht „der Ohel Mo'ed, das Korps der Leviten", wie es jetzt heißt. Wiederum kann in V. 2 gesagt werden, die Israeliten sollen sich nach ihren Geschlechtern und jeder bei seinem Feldzeichen so ordnen, daß das Standquartier der Leviten oder auch der von ihnen gedeckte Miškan sie einerseits sich gegenüber (מנגד) und andrerseits sie um sich habe (סביב). Nur das entspricht der Formulierung des Themas 1, 49—53.

Wenn also jetzt hinzugefügt ist לאהל מועד, so ist das Korrektur für למחנה הלוים oder für למשכן העדות.

Das Vorstehende genügt, um die Erkenntnis zu begründen, daß die Wurzel dieser späteren Eintragungen des Stichwortes Ohel Mo'ed in Zusammenhänge, wo man es nicht erwartet, abgesehen von der bedeutsamen Einführung desselben in Ex. 33, 7, in der Tatsache liegt, daß schon der Bauplan selber den Miškan und seinen Ohel als ein zusammengehöriges konzentrisches Begriffspaar aufstellt, und der Erzähler eben deshalb, wo der gehobene Ton der Rede sich im Parallelismus der Sätze ausdrücken will, beide an den entsprechenden Stellen verwendet. Danach können wir als Ergebnis dieser ganzen Untersuchung folgendes bezeichnen.

Erstens: die Schreiber, aus deren Händen im Verlaufe der Zeit der gegenwärtige hebräische Text hervorgegangen ist, fanden in dem von ihnen fortzupflanzenden Buche zu einer literarischen Einheit verbunden erstens aus einem älteren Erzählungstypus ausgehobene Anekdoten und Fragmente, in welchen die heilige Lade „die Lade des Bundes, die Lade Jahves" und das Zelt ihrer Aufbewahrung „Ohel Mo'ed" hieß; zweitens ausführliche Vorschriften für das kultische und liturgische Handeln, in welchen das eigentliche Haus Jahves, zu dem es in räumliche Beziehung gesetzt werden mußte, um legitim zu sein, ebenfalls Ohel Mo'ed genannt war; und drittens einen in sich geschlossenen Bericht über die Bauordnung des Heiligtums und einen dementsprechenden über ihre tatsächliche Ausführung, in welchen die heilige Lade als „die Lade der 'Eduth", „die 'Eduth" und ihr Aufbewahrungsort als „der Miškan der 'Eduth" bez. „der Miškan" erschien. Die literarische Vereinigung dieser mannigfaltigen Stücke mit verschiedenem Sprachgebrauche zu dem Zwecke, die Erzählung über das mosaische Heiligtum zur Lehre über die ursprüngliche Gottesdienst- und Gemeindeordnung auszugestalten, in Verbindung mit dem ausdrücklichen Winke in Ex. 33, 7 und dem vorbildlichen Verfahren des Verfassers (Num. 9, 15; Ex. 40, 34. 35) erweckte den Trieb und gab den Rechtsschein her für die von seinen Abschreibern oder späteren Textrezensenten vorgenommene teilweise Ausgleichung der Sprachverschiedenheiten durch Umänderung, durch Erweiterung, durch glossatorische Zusätze.

Zweitens ergibt sich, daß die von den Modernen aufgestellte

Chiffre P für den Verfasser von Ex. 25—31; 35—40 und im großen des ganzen Levitikus irreführend, unnütz und nichtssagend ist. Irreführend, denn sie erzeugt den Schein in unbedachten Gemütern, als ob diese Abschnitte ein einfaches, unzerlegbares literarisches Element darstellen, wie die angeblichen J und E, sie seien der truncus einer Bildsäule, den man nur mit Gliederstücken desselben Marmors nach vorne und hinten durch die Phantasie zu ergänzen brauche, um zu wissen, daß sie anfänglich als ein volles Ganze für sich existiert habe. Demgegenüber hat sich gezeigt, daß die uns angehenden, angeblich P repräsentierenden Abschnitte vielmehr eine Zusammensetzung verschiedener Elemente bilden, welche sich durch die sprachlichen Unterschiede in der Bezeichnung derselben Sachen mindestens ebensoweit voneinander unterscheiden, wie die von den Kritikern aufgestellten Größen J, E und Q etwa durch den Gebrauch von Jahve und Elohim, Israel und Jakob für dasselbe Subjekt. P stellt sich dem geschärften Blicke nach den gegebenen Beweisen trotz aller überlegten Anordnung als eine ebensolche Komposition dar, wie es die Genesis für Astruc tat, und erwartet dieselbe historisch-literarische Analyse, wie das Buch der hebräischen Genesis sie fordert.

Es hat sich aber weiter herausgestellt, daß die einzelnen Partien dieser für P in Anspruch genommenen Stücke untereinander nicht enger zusammenhängen, als mit dem alten Erzählungstypus über die Wanderung des mosaischen Israel. Die Anordnung über die Priesterinvestitur, die Opferthoroth sind nicht enger und geflissentlicher, jene mit dem Befehle über die Anfertigung des Zeltes und der heiligen Kleider vorher, diese mit dem Berichte über die Weihe und das erste Opfer Ahrons verkoppelt, als die Bauoffenbarung Ex. 25ff. mit der alten Erzählung über Moses Aufenthalt auf dem Berge und seine Wiederkehr, und der Bericht über die Bauausführung Ex. 35ff. mit der alten Erzählung über den zweiten Aufenthalt Moses auf dem Sinai und die dort getroffene Neuordnung des Verhältnisses Israels zu seinem Gotte. Diese Verbindung liegt uns als gegeben vor. Die methodisch-historische Forschung, welche immer von dem zuletzt Gegebenen als dem einzig sicheren Standorte ausgeht, um in das unbekannte Gebiet des Werdens, welches davor liegt, mit bedächtigen Rückschlüssen vor-

zubringen, fragt deshalb zuerst nach dem Verfasser, der sie hergestellt, und dann nach den verschiedenen Materialien, die er bei seiner Komposition verwandt hat. Für sie ist die Aufstellung jener Figur P deshalb unnütz. Denn P soll nicht der Schriftsteller sein, der die gegenwärtige Verbindung vom Kap. 24 mit 25 ff. und von Kap. 32—34 mit Kap. 35 ff. hergestellt hat, nach dem wir zuerst zu forschen haben, und wieder die Materialien, nach denen in zweiter Linie zu fragen ist, kann der als literarische Einheit gemeinte P auch nicht repräsentieren. Denn sie sind verschieden nach ihrem Sprachgebrauche, also auch nach ihrer Entstehung und ihren Verfassern, und ihre jetzige Verbindung ist nicht als Werk eines die Materialien ME (Miškan ʿEduth) OM (Ohel Moʿed) und etwa MI (Miqdaš Jahve), deren Spuren wir fanden, verarbeitenden, uns unbekannten Schriftstellers P zu begreifen, sondern in erster Linie als das Werk des Mannes, der die aus ihnen gebildeten Partien mit dem alten Erzählungstypus, so gut es ging, zu einem organischen Ganzen vereinigte. Die Chiffre P ist also nach allen Seiten auch unnütz. Sie ist schließlich auch nichtssagend. Sie sagt nämlich zwar, daß priesterliche Obliegenheiten und Angelegenheiten, priesterliche Tätigkeiten und deren Objekte den Inhalt der damit bezeichneten Stücke bilden. Aber seit es Priester und Leviten gibt, hat es auch überlieferte Ordnungen für sie gegeben, die schon früh und wiederholt in verschiedenen Zeiten und in mancherlei Abwandlungen niedergeschrieben wurden. Wenn ich also P nenne alles, was von solchen Ordnungen im Pentateuch fixiert vorliegt, so sagt das nicht mehr, als wenn ich Gen. 1—11 U(rgeschichte) und Gen. 12—50 V(orgeschichte) nenne; es wird damit eine Anzahl Kapitel nach ihrem Inhalte bezeichnet. Aber literarhistorisch sagt diese Bezeichnung gar nichts aus, sie läßt die Entstehungsgeschichte der literarischen Gestalt dieses Inhaltes absolut im Dunkeln. Wer deshalb P als ein besonderes Werk oder als einen Schriftsteller behandelt, die in bestimmter Zeit aufgetreten, die durch eine weite Kluft von den J und E geschieden gewesen und endlich nach allerlei Abenteuern und unter absichtlicher Verstümmelung mit diesen unter einen Hut zusammengebracht worden seien, auch wenn er P^1, P^2, P^3 unterscheidet oder gar, um alle Möglichkeiten in eine Formel zu fassen, die artige Chiffre



P^x den Physikern abborgt, der täuscht sich und täuscht seine gutgläubigen Leser.

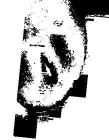
Was bringt es für einen Gewinn, wenn der Schneider die Menschheit in Schneider und Nichtschneider zerlegt? Darf man deshalb die Summe der letzteren als eine bestimmte Größe, als eine der Schneiderinnung koordinierte Zunft fassen? Zugrunde liegt dieser kritischen Aufstellung eine Partition *οἷον, εἴ τις τἀνθρώπινον ἐπιχειρήσας δίχα διελέσθαι γένος διαιροῖ, καθάπερ οἱ πολλοὶ τῶν ἐνθάδε διανέμουσι, τὸ μὲν Ἑλληνικὸν ὡς ἓν ἀπὸ πάντων ἀφαιροῦντες χωρίς, ξύμπασι δὲ τοῖς ἄλλοις γένεσιν, ἀπείροις οὖσι καὶ ἀμίκτοις καὶ ἀξυμφώνοις πρὸς ἄλληλα, βάρβαρον μιᾷ κλήσει προσειπόντες αὐτὸ διὰ ταύτην τὴν μίαν κλῆσιν καὶ γένος ἓν αὐτὸ εἶναι προσδοκῶσιν.* Denn wie unfruchtbar und irreleitend solches Verfahren sei, wußte schon Platon. (Polit. 262 CD.)

4. Die literarische Komposition von Ex. 25—31; 35—40.

Nach dem Vorangehenden versteht es sich nunmehr von selbst, daß, um die eigenste literarische Arbeit des Verfassers zu erschauen, man nicht so verfahren kann, daß man aus gewissen, ihm beigelegten Stücken seinen aparten Sprachcharakter erschließt und diesen als Maßstab gebraucht, um aus dem Übrigen auszuscheiden, was ihm gehört und nicht gehört. Denn abgesehen von den mannigfaltigen Veränderungen, die der Text nach meinen Nachweisungen erlitten hat, verwehrt dieses die zuletzt erkannte Tatsache, daß der Vf. zu seinem Werke Materialien verschiedenen literarischen Charakters aus den ihm zur Verfügung stehenden Quellen ausgehoben und neu kombiniert hat. Vielmehr das ist der einzige methodische, der Sache angemessene Weg, daß man aus der literarischen Idee des Verfassers die Disposition ableitet, welche er den Stoffen gegeben hat, um sie jener dienstbar zu machen. Erst dann kann man nach Art und Herkunft der vor ihm vorhanden gewesenen Stoffe fragen und schließlich überlegen, in welcher Zeit man den Verfasser am paßlichsten zu denken habe.

Der von mir früher, s. den Pentateuch 1893, S. 153 ff., gegebenen Darstellung der schriftstellerischen Absicht, welche den Pentateuch erzeugt hat, entspricht es, wenn wir wahrnehmen, daß der Ver-

fasser an die von der älteren Erzählung gegebenen Berichte über die Erlebnisse Israels am Sinai und über seinen Aufbruch von dort eine breite Ausführung über das am Sinai gegründete gottesdienstliche Heiligtum, über die Verwaltung, die es verlangt, und über die Zug- und Lagerordnung, die es bedingt, anknüpft. Er ist dabei geleitet von dem Gedanken an das hohe Gut, welches Israel damit erlangt hat, daß sein unsichtbarer Gott in von ihm selbst angeordnetem Symbol mitten unter ihm Wohnung nimmt und sich ihm findbar macht. Und ebenso ist er erfüllt von der epochemachenden Bedeutung des Ereignisses in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, daß dem unsichtbaren Schöpfer der Erde als des Hauses für die Menschen, daß dem den Menschen entschwundenen Kerubenthroner des Edengartens als ihrem erkannten und offenbar gewordenen Gotte, die durch Erlösung gegründete, der Ausrichtung ihrer Mission entgegengehende Gemeinde seines Namens eine ihm gefällige Wohnung zum Behufe seiner öffentlichen Anbetung errichtet hat. In der Gestalt des Wanderzeltes ist es ein vorläufiges Haus, das auf der Höhe der nun beginnenden Entwicklung durch den für alle Zeiten gebauten Prachtpalast Salomos ersetzt werden wird. Wie ihm diese Gedanken in der Seele leben, bekundet er dadurch, daß er die Fertigstellung des Materiales Ex. 39, 32 mit Worten berichtet, die an Gen. 2, 1 f. ausdrücklich erinnern, und daß er der Freude Moses an dem Gewordenen in derselben Weise durch ein Segenswort Ausdruck verleihen läßt, wie der Schöpfergott seine Befriedigung über die fertiggewordene Schöpfung bekundet (39, 43). Eben dahin weist auch der früher (s. Pentateuch 1893, im 4. Art.) von mir erwiesene Umstand, daß der Verfasser für den Bau dieses menschlichen Hauses für Gott nicht sieben Tage, wie sie Gott genügten, um das Haus der Welt für den Menschen zu schaffen, auch nicht sieben Jahre, wie sie der salomonische Tempel gebrauchte, für dieses Wanderzelt berechnet hat, sondern die 7 Monate des Jahres 1 des Exodus, welche noch verblieben, als der zweite Aufenthalt Moses auf dem Sinai zu Ende gegangen war. Aus diesem Zeitposten für die Ereignisse von Ex. 35—40, aus chronologischen Daten der ihm bekannten priesterlichen Überlieferung über den Auszug aus Ägypten und die Bundschließung am Sinai und aus den gelegentlichen Daten des älteren, von ihm erweiterten Erzählungstypus über diese Dinge erwuchs ihm der vom



$^{1}/_{1}$ des Jahres 1 bis zum $^{20}/_{2}$ des Jahres 2 des Exodus reichende chronologische Rahmen für die von Ex. 12, 1 bis Num. 10, 11 sich erstreckende literarische Komposition. Das heißt aber: nicht ein unbekannter Schriftsteller P, sondern derselbe Mann, der den Bericht über die 7 Tage der Schöpfung mit dem über das göttliche Waldheiligtum des Edengartens verknüpft und an den Anfang der Menschheitsgeschichte gestellt, hat auch den Bericht über die 7 Monate der Arbeit am Heiligtum mit dem über die Konstitution Israels als der Gemeinde des offenbarten Gottes Jahve am Sinai verknüpft und an den Anfang i h r e r Entwicklungsgeschichte gestellt; und derselbe Mann, der für die von ihm aufgenommene alte Erzählung und die von ihm mitzuteilenden Lehren und Ordnungen den chronologischen Rahmen schuf, um sie durchsichtig zu disponieren, hat auch den literarischen Inhalt jener sieben Monate so komponiert, wie er uns vorliegt.

Das ist also ausgemacht: den Verfasser beseelte die Idee, das der Menschheit gesteckte Ziel ihrer Entwicklung sei dieses, daß der gottesbildliche Herr der geschaffenen Welt den urbildlichen Schöpfer erkenne, ihn bekenne und anbete, und es sei ein epochemachender Schritt auf dem Wege zu diesem Ziele, daß inmitten der heidnisch gewordenen Menschheit das von Mose geleitete Israel diesem Gotte ein Haus seiner öffentlichen Anbetung in seiner Mitte errichtete. Es ist ferner ausgemacht, daß er dieser Idee geflissentlich Ausdruck verlieh, wenn er mit Erinnerung an Gen. 1, 31: „und Gott sahe an alles, was er gemacht hatte, und siehe! es war sehr gut", in Ex. 39, 43 berichtet: „und Mose sah das ganze Werk an, und siehe! sie hatten es gemacht, wie Jahve geboten hatte", und wenn er im Andenken an den Segensspruch des Schöpfergottes über sein lebendiges Werk (Gen. 1, 28; cf. 2, 3) den Mittler des göttlichen Gebotes die Kinder Israel wegen ihrer Leistung segnen läßt. Dann ist es zwar gewiß kein pythagoräisches oder ein aus den 7 Lampen (Ex. 25, 37) und der 7fachen Sprengung (Lev. 16, 14) gewonnenes mosaisches Mysterium, aber auch kein Zufall, sondern des Verfassers bewußte Absicht, wenn er den summarischen Bericht über die Aufrichtung des Heiligtums so zerlegt, daß s i e b e n m a l die abschließende Formel erscheint: „wie Jahve dem Mose geboten hatte" (Ex. 40, 19. 21. 23. 25. 27. 29. 32). So entsprach es den durch die identischen Formeln „und es geschah also", und „es ward Abend

und es ward Morgen“ abgegrenzten Stufen der siebentägigen Schöpfung und der Berechnung von 7 Monaten für die Anfertigung der heiligen Stoffe und für die Errichtung des Jahve geweihten Zeltes (s. darüber Pentateuch 1893, S. 162 ff.). Jedenfalls war in diesem Zusammenhange die Sieben die für die Ordnung der Rede und die Unterstützung des Gedächtnisses geeignete, weil der schriftstellerischen Idee entsprechende Zahl. So sehen wir denn auch über die bunte Fülle der Elemente des Priesterornates und ihre Komposition in Kap. 39, 1—31 in sieben Schritten berichtet, welche alle auf dieselbe Formel „wie Jahve dem Mose befohlen hatte“ endigen (39, 1. 5. 7. 21. 26. 29. 31); und ebenso unverkennbar ist die Erzählung über die Priesterweihe und die erste Opferhandlung der Priester ursprünglich in sieben gleich endigenden Abschnitten verlaufen (Lev. 8, 9. 13. 17. 21. 29; 9, 10. 21; vgl. zu diesem Verse die ursprüngliche Septuagintalesart *ὃν τρόπον συνέταξε κύριος τῷ Μ.*) Ganz ähnlich sind die Stufen der Erbauung des salomonischen Tempels durch die gleichklingende Formel „und er baute weiter am Hause und vervollständigte es“ von einander geschieden, und mit einander verbunden (1. Kön. 6, 3 cf. Sept. V. 9. 14), und nach den in meinem Kommentar zu jenem Bericht nachgewiesenen Spuren zu urteilen, hat die Beschreibung, aus welcher er exzerpiert ist, sieben solcher Stufen unterschieden.

Wird nun aber geflissentlich in jener die Relation siebenmal unterbrechenden Formel siebenmal auf die zuvor erfolgte göttliche Verordnung hingewiesen, so wird man, ebenso wie in der Korrespondenz der siebenteiligen Ordnung von Ex. 39, 1—31 und der von Lev. 8. 9, die bewußte Absicht desselben Schriftstellers darin erblicken dürfen, daß das der Anfertigung und der Aufrichtung des Heiligtums vorausgegangene göttliche Gebot in 7 mit derselben Formel „und es redete Jahve zu Mose und sagte“ eingeleitete Gottesreden zerlegt ist, nämlich Ex. 25, 1; 30, 11. 17. 22; 31, 1. 12; 40, 1. Denn nach dem Zeugnis der beiden Samaritaner und der Sept., sowie nach dem im heutigen Hebräer stehen gebliebenen לֵאמֹר (vgl. 30, 34) hat auch in 31, 12 ursprünglich וַיְדַבֵּר, und nicht וַיֹּאמֶר gestanden. Das וַיֹּאמֶר Ex. 30, 34 aber, für welches die Samaritaner, um die Siebenzahl schon in dem Abschnitte Ex. 25—31 erfüllt zu finden, וַיְדַבֵּר לֵאמֹר korrigiert haben, zählt nicht, weil es

als Fortsetzung des לֹאמר 30, 21, wie dieses, unter dem dort befindlichen וידבר steht und lediglich das Paar der Anordnungen über das heilige Salböl und über das heilige Räucherwerk, auf deren Nachahmung Todesstrafe gesetzt wird, zu unterscheiden und zusammenzustellen anleiten will.

Sieht man sich aber diese so geschiedenen Abschnitte an, so rechtfertigt sich die besondere Hervorhebung des letzten 40, 1 ff., in welchem die Aufrichtung des Zeltes auf den nächsten Neujahrstag festgesetzt wird, weil er durch Erzählung über die Ausführung der in den 6 früheren gegebenen Befehle von diesen getrennt ist. Desgleichen die des sechsten Abschnittes; denn obgleich der Verfasser durch Vorsetzung von „Du aber sollst den Israeliten sagen“ (31, 12. 13) den Gegensatz zu den Arbeitenden in V. 1—11 markiert und durch das einleitende אַךְ, welches Sept. nicht verstanden und in ὁρᾶτε καί = רְאוּ כִּי umdeuteten, die Sabbatfeier als Einschränkung der heiligen, von Gott selbst befohlenen Arbeit (V. 11) hingestellt und so logische Verbindung mit dem speziellen Gottesbefehle vorher bewirkt hat, so ist doch in Wirklichkeit der Befehl der Sabbatsruhe ein ganz allgemein gehaltenes Gebot, wie es sich zu Lev. 23 schickt, und zeigt nicht die geringste Spur der Beziehung auf die absonderlichen Umstände, die vorher fixiert sind, so sehr auch unserem Verfasser der Hinweis auf die 7 Tage der vorbildlichen Schöpfertätigkeit Gottes nach dem Obigen erwünscht war. Es ist also dieses Stück aus einem größeren Zusammenhange von Gesetzen dauernder Gültigkeit entnommen und soll an dieser Stelle nur nachdrücklich eine geschichtliche Notiz des Inhaltes vertreten, daß die Heiligkeit dieser Arbeit die Innehaltung des kategorischen Sabbatgebotes nicht aufgehoben habe.

Ganz ähnlich erklärt sich die besondere Einleitung des fünften Abschnittes 31, 1—11. Denn er setzt ebenso wie der sechste den Abschluß des göttlichen Befehles über das Anzufertigende voraus und sagt nur, daß das, was dem Mose anzufertigen befohlen worden, durch den von Jahve selbst dazu berufenen und erleuchteten Bezalel, seinen Gesellen Oholiab und die übrigen Kunstverständigen hergestellt werden solle. Nur damit man den Schlußsatz V. 6: „sie werden machen alles, was ich dir befohlen habe“ richtig auf die heiligen Geräte beschränke, sind diese V. 7—11 a in namentlicher Auf-

zählung angehängt und dahinter jener Schlußsatz wiederholt (V. 11 b). Er vertritt also eine geschichtliche Notiz des Inhaltes, daß, wenn Mose nach 35, 30 ff. Bezalel rc. beruft, um das auszuführen, was vorher wie 30, 18. 23 ff. 34 ff. ihm selber anzufertigen befohlen worden war, er damit einer ausdrücklichen Anweisung seines Gottes folgte.

Derjenige, welcher die Aufzählung 31, 7—11 a einsetzte, hatte, wie aus dem letzten Satze zu schließen ist, das Gebotepaar als zuletzt gelesen vor sich, welches in 30, 22—33 und V. 34—38 auch in unserem Texte den unmittelbar vorhergehenden vierten Abschnitt bildet. Es ist ein zusammengehöriges Paar; denn beide Anordnungen beginnen mit der Formel „verschaffe dir — und mache", und beide endigen mit der Androhung des Bannes für den, der die betreffenden heiligen Sachen zu profanem Gebrauche nachahmt. Das heilige Öl, welches Sachen und Menschen zum Dienste Jahves weiht, daß sie Allerheiligstes seien, das Räucherwerk, welches die Offenbarungsstätte Jahves, dieses Gegenstück zu allen profanen Wohnstätten, mit Wohlduft erfüllt, darf nicht mit kosmetischer Finesse für die alltägliche Pflege des Leibes und Hauses benutzt werden. Offenbar gehören diese Gebote einem Zusammenhange an, der über den Gegensatz von Heilig und Profan unter dem Gesichtspunkte unterrichtete: „fürchtet mein Heiligtum" (Lev. 26, 2); und das bestätigt sich durch die Einleitungsformel „Du aber verschaffe dir" (V. 23), welche einen anderen Anfang voraussetzt, als V. 17—21, ein ebenfalls an denselben Mose gerichtetes Gebot, ihn jetzt darbietet. Eben darum hat der Verfasser durch V. 22 dieses Stück als ein besonderes Gotteswort bezeichnet. Setzt es doch ebenso wie der fünfte und sechste Abschnitt die Beschreibung des Heiligtums als vollendet voraus, wenn die Dinge aufgezählt werden, bei denen das heilige Weihöl zum erstenmal zur Anwendung kommt, um sie zum absoluten Heiligtum zu machen (V. 26—30), ebenso wie der Satz V. 36 die Anordnung des Räucheraltares (30, 1 ff.). Denn bei der auffälligen Berührung der Bestimmungen des Ortes als dessen „wo ich mich dir zu finden geben will" in V. 36 und V. 6 ist zweifellos an ersterer Stelle statt ונתתה ממנה herzustellen ונתת הַמִּזְבֵּחָה (cf. 29, 25; Lev. 14, 20): „und tust es auf den Altar vor der Eduth". Auf der anderen Seite war diese Nachbringung nötig. Denn in 29, 7 war „das heilige Salböl" und in 30, 7

eine קטרת סמים, welche profanem Räucherwerk gegenüber V. 9 eine bestimmte sein mußte, als vorhanden vorausgesetzt.

Schwieriger ist es zu erklären, daß Ex. 30, 18—21 durch die Einleitung V. 17 als ein besonderes, als drittes Gotteswort hingestellt ist, da sein Anfang „und sollst machen“ es doch als Fortsetzung einer schon begonnenen Rede an Mose charakterisiert und dieses Gebot auf gleiche Linie mit den ebenso beginnenden Befehlen 25, 23. 31; 26, 31. 36; 27, 1. 9 und auch 30, 1 stellt, welche sämtlich im Flusse einer und derselben zusammenhängenden Rede auftreten. Freilich in seiner gegenwärtigen Stellung hinter dem Befehle über den halben Sekel Kopfsteuer konnte V. 18 nicht als direkte Fortsetzung aufgefaßt werden, und deshalb hat der Verfasser ganz mit Recht dieses Stück als ein aus anderem Zusammenhange ausgehobenes mit der einleitenden Bemerkung versehen, daß dieses ein weiteres, zu beachtendes Gotteswort sei. Es muß deshalb zunächst untersucht werden, weshalb der vorangehende Befehl V. 12—16 als ein zweites Gotteswort von dem Ganzen 25, 1—30, 11 abgeschieden worden ist. Da ergibt sich nun zuerst, daß dieses Stück eine Abgabe bei jeder Volkszählung anordnet, durch welche die Erwachsenen tatsächlich bekennen, daß sie, der eine wie der andere, demselben Gotte ihr Leben verdanken und vor ihm einander gleich wert seien. Indem die Gabe dem Jahve gegeben werden soll, muß derselbe durch ihn vertretende Personen oder Institutionen notorisch und in gleicher Weise als Empfänger findbar sein: das gilt aber für alle Zeiten und für alle Heiligtümer, an denen Jahve legitimerweise verehrt wird. In diesem Sinne hat die Forderung keine spezielle Beziehung auf das mosaische Heiligtum und auf die geschichtliche Situation, und deshalb ist sie mit Recht durch besondere Einleitung von der vorangehenden Ordnung geschieden. Sie gehörte aber doch hierher, weil nachher bei der Abschätzung der Edelmetalle im Heiligtum (38, 25 ff.) das darin verwandte Silber als aus der Kopfsteuer aufgekommen bezeichnet wird, und vor allem weil die Verordnung selbst in den bestimmten Befehl ausgeht, das Eingegangene seiner Natur gemäß „auf die ʿAboda des Ohel Moʿed“ zu verwenden (V. 16). Daß das nicht bedeutet, es sollen um den Geldwert des Silbers Opfertiere gekauft oder technische Dienstleistungen am Heiligtum mit ihm bezahlt werden, geht aus

den Worten hervor, nach denen das Silber infolge seiner Verwendung ein ehrendes Gedächtnis vor Jahve für die Israeliten bilden soll. Die Opfer verrauchen, die dienstlichen Handlungen vergehen, eine Erinnerung an die wechselnden Generationen, welche im Flusse der Zeiten die Gemeinde Jahves gebildet haben, findet nur statt, wenn vor Jahve d. i. in und an dem Ohel Mo'ed das sichtbar bleibt, was sie kontribuiert haben. Demnach kann die 'Aboda des heiligen Zeltes nur von der Herrichtung, Ausrüstung, Instandhaltung desselben als eines heiligen Gebäudes verstanden werden, gleichwie die 'Aboda des Ackerbodens die dem Zwecke der Fruchterzielung entsprechende Bestellung desselben ist. Wenn also der fromme Wallfahrer die silbernen Säulenfüße im Heiligtum erblickt, so hat er nach der begleitenden Überlieferung, welche diese Stiftung auf die Generation vom Sinai zurückführt, in ihnen die bleibende Erinnerung, die sie sich damit für alle Zeiten vor Jahve geschaffen hat. Im übrigen aber setzt dieses Gebot den Ohel Mo'ed als fertig voraus, wie die bereits überblickten Gottesworte; daß der Verfasser ihm aber diese Stelle hinter dem letzten Stücke der ersten Gottesrede, welches vom Räucheraltar handelt, gab, ist augenscheinlich durch den gleichen Begriff der Sühne, der hier wie dort erscheint (30, 10 und 15. 16), veranlaßt.

Kehren wir nun zu dem dritten Gottesworte zurück, so ist zunächst zu bemerken, daß wie das Silber der Volkszählungssteuer zu Geräten des Heiligtums verwandt worden ist, so nach 38, 8 auch das Waschbecken und sein Untersatz aus ehernen Geschirren gegossen sein soll, mit deren Hergabe die Arbeiterinnen am Heiligtum sich ein bleibendes Gedächtnis ihrer Arbeit stiften wollten. Sodann, daß es gebracht werden mußte, weil das darin behandelte Becken der Waschung der Priester vor dem Heiligtum diente, die in 29, 4 bereits angeordnet war. Drittens, daß es den Ohel Mo'ed und den ihm gleichwertigen Altar als bereits angeordnet oder ausgeführt voraussetzt. Viertens endlich, daß, so sehr auch sein Anfang V. 18, obgleich auffallend allgemein gehalten, es dazu qualifizierte, in dem Kataloge K. 25—30, 10 aufzutreten, es doch von V. 19 an in eine für alle Zeiten gültige Regel der Selbstbewahrung für die Priester ausläuft (V. 21). Wie die Absicht, Sterben zu verhüten, dieses Stück mit dem vorangehenden verbindet

(V. 20. 21 vgl. mit V. 12), so beweist jene Abzweckung, daß dasselbe nicht sowohl einer Bauordnung über das Heiligtum, als vielmehr einer Priesteragende entnommen ist, welche das Verhalten der Priester im Dienste in seiner Bezogenheit auf die Einrichtungen des Heiligtums regelte, und damit ist der Beweis vollendet, daß alle diese sechs Gottesworte mit gutem Grunde untereinander und von der großen, an erster Stelle gebrachten Gottesrede gesondert gegeben werden.

Was nun endlich diese selbst anlangt, so scheint sofort in der Spezialisierung des Auftrages, dem Jahve ein Heiligtum zur Wohnung in Israel zu bauen (25, 1—9), dieses die Ordnung zu sein, daß **erstens** die Symbole beschrieben werden, in welchen sich das Bundesverhältnis Jahves zu seinem Volke verkörpert (25, 10—40), **zweitens** die geschlossene Behausung, in der sie der Idee gemäß untergebracht werden sollen (26, 1—37), **drittens** der Opferaltar und der ihn und das Haus umschließende hypäthrale Hof (27, 1—19), **viertens** der heilige Ornat, welcher den amtierenden Priester der Stätte seiner Geschäfte homogen macht (28, 1—43). Bewußte Kunst zeigt sich aber auch darin, daß die einzelnen Befehle, in die sich die gebotene Ausführung der heiligen Dinge zerlegt, heptadische Gruppen bilden. Zählt man die ועשית, die vom Tische handeln (25, 23—30), so sind ihrer genau 7; ebenso kommen auf die Lade (25, 10—22) und den Leuchter (25, 31 ff.), wenn in V. 10 mit Sept. und den Samaritanern ועשית gelesen wird, wiederum 7. Was den zweiten Teil anlangt, so wird der Miškan, sein Ohel und dessen Überlagen in ebensolchen 7 Sätzen absolviert (26, 1—14), wenn das invertierte ואת המשכן תעשה (V. 1) einen geraden Satz ועשית את המ׳ oder vielleicht למשכן (vgl. V. 15) vertritt; ebenso das Brettergerüst (V. 15—30) und die Vorhänge (V. 31—37), wenn in V. 32 das aus V. 33 gekommene ונתתה אתה על nach 36, 36 in ועשית לָה wiederhergestellt wird. Denn erst in V. 33 wird nach Sept. ursprünglich gesagt, daß der Vorhang auf die, nach V. 32 angefertigten, Säulen gehängt worden sei. Wiederum machen auch die Vorschriften über den Hof (unter **einem** ועשית stehend, 27, 9) und über den Opferaltar (27, 1—8) ihrer 7 aus, wenn das von Sept. bezeugte ועשית זֵר לַמִּזְבֵּחַ (vgl. 25, 11. 24; 30, 3) zwischen 27, 2 und 3 wieder aufgenommen wird. Ebenso ist die Vorschrift über

den Efod des Priesters und die darüber befindliche Tasche mit den Urim und Thummim 28, 6—30 in 7 Sätze mit ועשית am Anfange gefaßt, und aller Wahrscheinlichkeit nach hat der ursprüngliche Text auch für die übrigen Priesterkleider ebensoviel ausgemessen. Denn auf den Me'il kommen noch heute zwei ועשית V. 31. 33; vor dem in V. 36 als viertem muß ein drittes über die Anfertigung der Misnefet gestanden haben, da dieselbe in V. 37 als bereits fertig vorausgesetzt wird. Daß es jetzt fehlt, steht in Zusammenhang mit dem Eindringen von מצנפת an die Stelle des noch von Sept. bezeugten מגבעת in V. 39. Wahrscheinlich lautete der fünfte Satz: „und du machst ihm eine Tiara (מגבעת) von Byssus und eine Tunika und einen Gürtel"; der sechste: „und du machst den Söhnen Ahrons Tunikas und Gürtel und Tiaren usw." Denn beide werden in V. 41 vorausgesetzt. Dann bildete, wenn Sept. mit Recht lesen ועשית (statt des imper. im Hebräer), V. 42. 43 den siebenten Satz, der von dem die Blöße deckenden Unterzeug gegenüber dem Schmucke der darüber liegenden Stücke handelt (vgl. לכסות V. 42 mit לכבוד in V. 40).

Wenn man mit dieser Tatsache heptadischer Gliederung der Vorschriften nun die andere zusammenhält, daß die früher (S. 95) aufgezeigte Siebenzahl von Sätzen, in denen unser Verfasser seine eigene Erzählung von der Anfertigung der Priesterkleider vollbringt, dem Inhalte nach mit den durch ועשית markierten Abschnitten in Kap. 28 nicht übereinstimmt, so ergibt sich, daß schon vor ihm in einem Teile der von ihm benützten Schriftstücke die Siebenzahl zum gesetzmäßigen Numerus der Rede gewählt war.

Je durchsichtiger aber nach dem Obigen die Disposition dieser ersten großen Gottesrede erscheint, desto fremdartiger berühren den aufmerksamen Leser gewisse, mit dem vierten der eben unterschiedenen Stücke verbundene Elemente, welche entweder ihrer Natur oder ihrer Stellung nach in das Schema des Ganzen nicht passen, und desto wunderlicher ist es, daß der Verfasser dieselben nicht wie die oben zuerst untersuchten Vorschriften unter besonderer Einleitung als besondere Gottesreden gegeben hat. Da ist zuerst dem Befehle über den Priesterornat das kleine in Lev. 24, 2. 3 wiederkehrende Stück über das zur Herstellung einer immerwährenden Lampe im Heiligtum gelieferte Olivenöl 27, 20. 21 vorausgeschickt. Zum

Baubefehle hat es keinerlei Beziehung, wird doch nicht einmal des Leuchters gedacht, auf dem die Lampe anzubringen sei. Erst der durch die anderweitige Umgebung nötig gemachte Zusatz Lev. 24, 4 vergewissert hierüber; und der Zusammenhang im Levitikus (wo vorher in Kap. 23 die festtäglichen Gottesdienste aufgezählt sind und nachher in 24, 5 ff. der beständigen, alle Sabbate zu erneuernden Brotvorlage gedacht wird) zeigt, daß Ex. 27, 20. 21 da seinen ursprünglichen Ort hatte, wo im Unterschiede von den festtäglichen Gemeindegottesdiensten, der aus den Mitteln der Gemeinde im Ohel Mo'ed immerfort zu vollziehende Gottesdienst der Priester geordnet wurde. Setzt diese Stelle doch den Ohel Mo'ed als fertig und den ahronitischen Priester als in Funktion getreten voraus. Außerdem tritt hier zum erstenmal der bisher nie gebrauchte Ausdruck Ohel Mo'ed auf. Vergleicht man ferner den Anfang: „Du aber befiehl", der nicht V. 9 ff., sondern etwas anderes vorausdenken läßt, mit 30, 23: „Du aber verschaffe dir", so hätte sollen, möchte man denken, auch jenes Stück durch eine besondere Einleitung, wie 30, 22, als ausgehobene Partikel charakterisiert werden. Gleichwohl wird man sich hüten müssen, das Stück für eine spätere Zutat zu halten. Denn der Verfasser, der Ex. 40, 24. 25 den Leuchter von Mose aufstellen und seine Lampen „vor dem Jahve" aufflammen läßt, hat zweifellos nicht bloß 25, 31 ff., sondern auch 27, 20. 21 zuvor gebracht, und auf der anderen Seite kann die Zeitangabe für die tägliche Räucherung auf dem goldenen Altare 30, 7. 8 nur verstanden werden, wenn unser Stück vorausgegangen ist.

Da ist zweitens die auffällige Erweiterung der Beschreibung des Priesterornates Kap. 28 durch ein ausgeführtes Gesetz über die Weihe der Personen, die ihn zu tragen haben (Kap. 29, 1 ff.). Dasselbe nimmt keinen Bezug auf die gleichzeitige Salbung des Heiligtums, die unser Verfasser in Lev. 8 mit der ersten Priesterweihe verbindet, hat also allgemeine Gültigkeit. Aber es konnte passend mit dem Befehl über den Priesterornat verbunden werden, weil die Bekleidung mit diesem Ornate ein integrierendes Element der Priesterweihe bildet und mit dem Ornate auch das Amt sich vererbt; und gewiß hat der Verfasser, der in Lev. 8. 9 sich auf beides beruft als auf die göttliche Ordnung, welcher Mose mit der Weihe Ahrons entsprochen habe, und kein anderer dafür zu gelten, daß er

die Kombination des 28. und 29. Kapitels vorgenommen hat. Er hat dem alten Befehle über den Priesterornat 28, 2, auf welchen ursprünglich V. 6 ohne ועשו folgte, die zu Kap. 29, 1 gehörige Überschrift 28, 1 gegeben, so daß es nun aussieht, als sollte nachträglich ausführlich begründet werden, weshalb in 27, 21 nicht dem Mose selbst, sondern Ahron die heilige Lampe anzuzünden übertragen worden sei („du aber geselle dir zu"). Eben deshalb bedurfte es vor 28, 1 keiner Einleitung wie „und Jahve redete zu Mose". Im übrigen erklärt sich die Häufung des Ausdrucks in 28, 1—5 dadurch, daß V. 3 und V. 5 veranschaulichen sollen, wie der Befehl der Anfertigung an Mose zu verstehen sei, und sehr wahrscheinlich stand Ähnliches, wie in 28, 3—5 jetzt gelesen wird, in dem Gesetze über die Priesterweihe zwischen 29, 1a und 1b, da V. 5 die Kleider als vorher aufgezählt voraussetzt.

Sehr sonderbar erscheint es aber, daß dieses Gesetz über die Priesterweihe am Ende ausgeht in eine Versöhnung des Opferaltars, welche gleichzeitig mit der Versöhnung des Priesters und durch dieselben Riten vollzogen (denn in 29, 36 ist st. וחטאת das durch על, durch V. 37 und durch Sept. geforderte וכפרת wiederherzustellen), und durch welche der Altar zu Allerheiligstem gemacht werden soll. Man könnte denken, es handle sich um das Natürliche, daß der neugeweihte Priester auch den Altar als neu geweihten überkommen müsse. Aber der Schlußsatz, der die spezifische Würde des Altars ausdrückt (V. 37) und die dazu gefügte tägliche Bedienung desselben durch das regelmäßige Morgen- und Abendbrandopfer beweisen, daß es sich im Zusammenhange des Gesetzes, dem V. 36f., V. 38ff. entstammen, um die erstmalige Herstellung des Altars und die Einschärfung seines Zweckes und seiner Würde gehandelt hat. Offenbar hat unser Verfasser den größten Teil, nämlich das, wodurch der Altar in die Rede eingeführt wurde, weggelassen, weil er Ähnliches schon 27, 1ff. gegeben hatte. Was er aber aufnahm, auch das hier befremdliche Gesetz über das tägliche Brandopfer, nahm er deshalb auf, weil diesem eine hochpathetische Erklärung Jahves angehängt war, welche die religiöse Bedeutung der ganzen Institution dieses Heiligtums ins Licht und zugleich ihre Bestätigung durch eine göttliche Manifestation in Aussicht stellte, wie sie das Volk nachher nach Lev. 9 wirklich erlebt hat.



Der Ohel Mo'ed, so heißt es hier, als solle der Ausdruck 33, 7 erklärt werden, ist der Ort „wohin ich mich für dich einfinde, um zu dir zu reden, und wohin ich mich für die Kinder Israel einfinde, daß ich geheiligt werde (l. mit Sept. וְנִקְדַּשְׁתִּי V. 43) durch meine Vertrauten (d. i. die Priester, denn nach Lev. 10, 3 hieß es ursprünglich בִּקְרֹבַי statt בכבדי) und (in Erwiderung dessen meinerseits) heilig mache den Ohel Mo'ed und den Altar und Ahron und seine Söhne, daß sie mir Priester seien, und wohne inmitten der Kinder Israel und ihr Gott sei, und sie innewerden, daß ich Jahve ihr Gott sei, der sie aus Ägypten erlöst hat, um in ihrer Mitte zu wohnen". Jeder, der von der Eigentümlichkeit des von mir so genannten Heiligkeitsgesetzes weiß, wird sofort erkennen, daß dieser schwungvolle Satz ihm entnommen ist; aber auch, daß er nur am Ende einer Aufzählung der konstitutiven Elemente des Heiligtums stehen konnte, bei welcher der Opferaltar zuletzt kam. Auf der anderen Seite braucht man aber nur den Satz 25, 8 zu vergleichen, der die Anfertigung „eines Heiligtums, in dem Jahve in der Mitte Israels wohnen" könne, anbefiehlt, und unter welchen unser Verfasser seine ganze Aufzählung gestellt hat, um einzusehen, wie erwünscht ihm jene Partie des Heiligkeitsgesetzes war, um einen dem Anfange dieser ganzen Gottesrede entsprechenden Abschluß zu gewinnen.

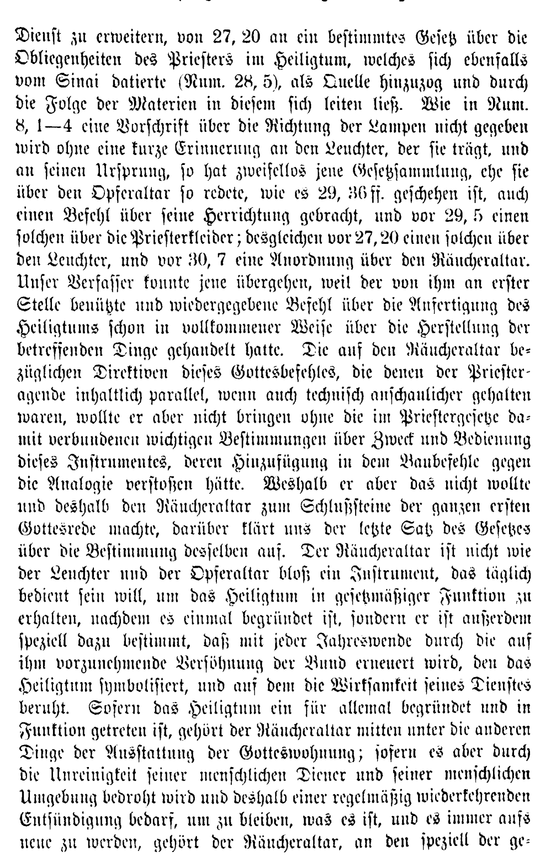
Um so auffälliger ist dann freilich drittens, daß ohne neue Einleitung, wie sie gleich das nächste Stück zeigt (30, 11), noch die Anordnung des Räucheraltares folgt. Zwar daß er in unmittelbarer Nähe des Opferaltars erscheint, ist nur natürlich, da diese Stücke beide den Namen Altar tragen, und da der Räucheraltar seiner Gestalt und Stellung nach so zum Opfern geeignet erscheint, daß ausdrückliches Verbot jede Versuchung dazu abschneiden muß (30, 9). Denn beide stehen vor dem Eingange, der eine zum Ohel Mo'ed, der andere zum Adytum der Lade innerhalb des Ohel Mo'ed; auf beiden wird die Gabe in Brand gesetzt, mit der die ihm Nahenden den Gott günstig stimmen wollten. Auf dem Altar draußen ist es der Geruch der in freier Luft verbrennenden Schlachtungen, welcher im Innern des Heiligtums zum erstickenden Gestank werden würde. Auf dem drinnen ist es das heilige Räucheraroma, welches durch von dem ersten genommene Kohlen in Glut gesetzt worden. Wie die in der Form des Opfers himmelansteigenden Gebete von

dem Jahve im Himmel empfunden werden, nämlich als beruhigender Wohlduft, das symbolisiert das Räucherwerk auf dem goldenen Altar, der auf der Schwelle des den himmlischen Sitz Jahves symbolisierenden Adytums steht; sah doch auch Jesaja (Kap. 6) in dem himmlischen Hekhal einen Altar mit glühenden Kohlen. Die Empfindung ihres Rapportes zueinander drückt sich in Lev. 4, 7. 18 und darin aus, daß sie bei der Aufzählung der Geräte Num. 3, 31 in den Namen „die Altäre" zusammengefaßt werden. Desgleichen wenn sie Ex. 30, 27. 28; 31, 8. 9 dicht aufeinander folgen, oder doch nur getrennt durch das Räucherwerk und den zwischen beiden befindlichen Türvorhang Ex. 35, 15. 16; 39, 38. 39; 40, 5. 6. 26—29; 37, 25—28 u. 38, 1 ff. Unter diesen Umständen ist es nicht verwunderlich, daß sich an Ex. 29, 36 ff., wo die Bedeutung des Opferaltares eingeschärft wird, ein Gesetzstück anschließt, welches die einzigartige Würde des Räucheraltares zum Ausdruck bringt (30, 1 ff.); jener ist Allerheiligstes nach 29, 37 und ebenso auch dieser (30, 10), und weil für jenen das Brand-, Speis- und Trankopfer reserviert ist (29, 38 ff.), deshalb kann es von diesem, als einem zu anderem Zwecke bestimmten Apparate ausgeschlossen werden. Jener wird 7 Tage gesühnt, dieser einmal im Jahre (29, 37; 30, 10). Endlich gehören sie auch deshalb zusammen, weil auf dem einen die ʿOlath Thamid morgens und abends (29, 42), auf dem anderen die Qetoreth Thamid um dieselbe Zeit angezündet wird (30, 8). Fügen wir dazu den ebenfalls im selben Zeitpunkte zu belebenden Ner Thamid (27, 20), auf den 30, 8 ausdrücklich zurückgewiesen wird, so haben wir in diesem dreifachen Thamid den Faden, an welchem die aus dem Heiligkeitsgesetze aufgenommenen Stücke über die Bedienung des Leuchters (27, 20. 21), über die des Opferaltares 29, 36 ff. und über die des Räucheraltares (30, 1 ff.) aufgereiht sind. Sie erschöpfen den alltäglichen Gottesdienst des Priesters, mit dem er seine Geschäfte jeden Tag beginnt und jeden Tag schließt. Die einzelnen Tätigkeiten in demselben hängen zusammen, sofern der Priester erst die Kohlen auf dem Opferaltar anschürt um das tägliche Opfer in Brand zu setzen, dann mit einer von jenem gefüllten Kohlenpfanne in das Heilige tritt, um den Leuchter zu nähren und das Räucherwerk in Glut zu setzen, und sind auf die drei Räume bezogen, in die das Heiligtum sich gliedert, sofern

der Opferaltar im Hofe, der Leuchter im Vorderzelt, der Räucheraltar auf der Schwelle des dunkel bleibenden, aber vom Duft erreichbaren Hinterzeltes steht.

Insofern ist es also begreiflich, daß ohne neue Einleitung 30, 1 ff. an Kap. 29 angeschlossen wurde. Das Auffällige beruht aber darauf, daß der Vorschrift über die Bedienung des Räucheraltares eine solche über die Anfertigung desselben vorangeschickt ist, und daß diese sich in drei Sätzen mit ועשית (30, 1. 3. 5) vollzieht, welche formell und auch materiell auf gleicher Linie mit den 5 Sätzen über die Lade oder den 7 über den Tisch der Brotauflage in Kap. 25 liegen, und deren letzter (30, 6) in die gleiche bedeutungsvolle Formel ausklingt, wie die letzte über die Lade (25, 22). Nach Ex. 40, 5. 26 und seiner dadurch bestimmten Aufstellung im Inneren des Vorderzeltes, nach der Reihenfolge der Objekte der Tätigkeit Bezalels (Ex. 37), sollte man daher den Befehl zu seiner Herrichtung hinter denen über Lade, Tisch und Leuchter d. h. hinter Ex. 25, 37 erwarten, nicht, wo die Samaritaner ihn nach früherem Nachweis S. 48) bringen, nämlich hinter 26, 37. Wird doch auch in dem Befehle über die Anordnung der Geräte im Vorderzelte, nach welchem vom inneren Vorhange abgerückt der Tisch an die nördliche, der Leuchter an die südliche Langseite zu stehen kommen, stillschweigend der Weg zum Altare vor dem inneren Vorhange, in der Mitte des Vorderzeltes ausdrücklich freigehalten. Nach diesem allen ist es gewiß, daß der ursprüngliche Baubefehl über das Heiligtum auch den Räucheraltar umfaßt hat, und der neuerdings mehrfach geäußerte Gedanke, er verhalte sich zu demselben wie eine Erfindung späterer Zeiten abzuweisen; aber ebenso sicher hat er über ihn an einer früheren Stelle, nämlich hinter Kap. 25 und vor 26, 31 ff. gehandelt, (wovon sich auch noch die unten nachzuweisenden Spuren finden), und nicht wie jetzt hinter dem Priesterornat. Es bleibt also die Frage, weshalb unser Verfasser oder eventuell ein Späterer die dort übergangene Partie erst hier bringt, wo sie mit einem über den täglichen Priesterdienst handelnden Gesetze untrennbar verbunden ist.

Augenscheinlich hängt dieses Verfahren ursächlich mit der bereits konstatierten Tatsache zusammen, daß er, um das Stück über den anzufertigenden Priesterornat zu einer Belehrung über die Bestallung des Priesters für den vom Heiligtum erforderten, täglichen



Dienst zu erweitern, von 27, 20 an ein bestimmtes Gesetz über die Obliegenheiten des Priesters im Heiligtum, welches sich ebenfalls vom Sinai datierte (Num. 28, 5), als Quelle hinzuzog und durch die Folge der Materien in diesem sich leiten ließ. Wie in Num. 8, 1—4 eine Vorschrift über die Richtung der Lampen nicht gegeben wird ohne eine kurze Erinnerung an den Leuchter, der sie trägt, und an seinen Ursprung, so hat zweifellos jene Gesetzsammlung, ehe sie über den Opferaltar so redete, wie es 29, 36 ff. geschehen ist, auch einen Befehl über seine Herrichtung gebracht, und vor 29, 5 einen solchen über die Priesterkleider; desgleichen vor 27, 20 einen solchen über den Leuchter, und vor 30, 7 eine Anordnung über den Räucheraltar. Unser Verfasser konnte jene übergehen, weil der von ihm an erster Stelle benützte und wiedergegebene Befehl über die Anfertigung des Heiligtums schon in vollkommener Weise über die Herstellung der betreffenden Dinge gehandelt hatte. Die auf den Räucheraltar bezüglichen Direktiven dieses Gottesbefehles, die denen der Priesteragende inhaltlich parallel, wenn auch technisch anschaulicher gehalten waren, wollte er aber nicht bringen ohne die im Priestergesetze damit verbundenen wichtigen Bestimmungen über Zweck und Bedienung dieses Instrumentes, deren Hinzufügung in dem Baubefehle gegen die Analogie verstoßen hätte. Weshalb er aber das nicht wollte und deshalb den Räucheraltar zum Schlußsteine der ganzen ersten Gottesrede machte, darüber klärt uns der letzte Satz des Gesetzes über die Bestimmung desselben auf. Der Räucheraltar ist nicht wie der Leuchter und der Opferaltar bloß ein Instrument, das täglich bedient sein will, um das Heiligtum in gesetzmäßiger Funktion zu erhalten, nachdem es einmal begründet ist, sondern er ist außerdem speziell dazu bestimmt, daß mit jeder Jahreswende durch die auf ihm vorzunehmende Versöhnung der Bund erneuert wird, den das Heiligtum symbolisiert, und auf dem die Wirksamkeit seines Dienstes beruht. Sofern das Heiligtum ein für allemal begründet und in Funktion getreten ist, gehört der Räucheraltar mitten unter die anderen Dinge der Ausstattung der Gotteswohnung; sofern es aber durch die Unreinigkeit seiner menschlichen Diener und seiner menschlichen Umgebung bedroht wird und deshalb einer regelmäßig wiederkehrenden Entsündigung bedarf, um zu bleiben, was es ist, und es immer aufs neue zu werden, gehört der Räucheraltar, an den speziell der ge-

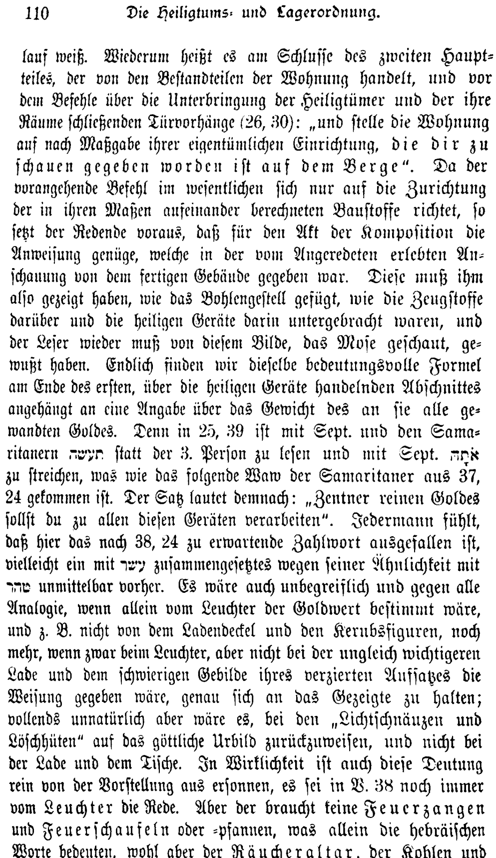
setzmäßige Akt der Entsündigung geknüpft ist, an den Schluß der anzuordnenden Heiligtümer der Gotteswohnung. Indem daher der Verfasser den Räucheraltar da, wo wir ihn von jenem Gesichtspunkte ausgehend erwarteten, nämlich hinter Ex. 25 übergeht und ihn zum letzten Stücke der Gottesrede macht, handelt er ganz in Analogie mit der Reihenfolge der Apparate des Vorderzeltes für sich allein genommen in Kap. 37; 39, 36—38; 40, 4. 5 und 22—27. Denn auch hier kommt der Räucheraltar, obwohl er von der Lade und ihrem Vorhange aus zuerst gesehen wird, immer erst hinter dem Tische und dem Leuchter, also an letzter Stelle.

Nach diesem allen können wir sagen: dem Verfasser lagen zwei in sich zusammenhängende, vielfach parallele schriftliche Darstellungen vor, von denen die eine die dem Mose offenbarte Einrichtung der Wohnung des Bundesgottes in Israel mit bautechnischer Abzweckung beschrieb, die andere ein entweder von Anfang an integrierender oder später mit ihm vereinigter Hauptteil des vom Sinai stammenden sogen. Heiligkeitsgesetzes war. Der letzteren Darstellung lag der Zweck zugrunde, das Amt des Priesters und die auf die verschiedenen Räume und Apparate der gottesdienstlichen Stätte bezogene Mannigfaltigkeit seiner Geschäfte agendarisch zu bestimmen. Als Objekte dieser priesterlichen Tätigkeiten mußten auch jene in geordneter Reihenfolge aufgezählt und kurz charakterisiert werden. Am engsten und umfänglichsten berührten sich beide Darstellungen da, wo die eine den aus dem Reste der Theruma hergestellten Priesterornat als zum Heiligtum gehörig beschrieb, und die andere von der Einkleidung und der dadurch bewirkten Einführung des Priesters in sein Amt handelte. Aus beiden zusammen erst gewann man das volle Bild von der göttlichen Instruktion des Mose, durch welche er befähigt wurde, aus der Theruma Israels an seinen Gott die die Gegenwart Jahves inmitten seines Volkes abbildende Gotteswohnung herzustellen. Deshalb kombinierte der Verfasser in der ersten hierauf bezüglichen Rede die zusammenhängenden Partien beider Darstellungen so, daß er sich in der ersten größeren Hälfte derselben von der zuerst genannten leiten ließ, in der zweiten kleineren (von 27, 20 an) überwiegend die zweitgenannte benützte. Die unverkennbare Grenze bildet 27, 20. 21, weil hier, während bis dahin vom Ohel nur als dem Ohel des Miškan geredet war, zuerst der charakteristische Aus-

druck Ohel Mo'ed auftritt. Da aber das Schema der Disposition in der ersten Schrift derart war, daß das aus der zweiten Aufzunehmende in sein letztes Kapitel eingegliedert werden konnte, so war kein Anlaß, durch Einsetzung von „und Jahve redete zu Mose" (wie vor 30, 22 oder 31, 13) vor 27, 20 einen Trennungsstrich zu markieren. Eben deshalb ist die Möglichkeit gegeben, daß der ursprüngliche Wortlaut der ersten Schrift hier und da Vermehrungen aus der anderen erfahren hat, wie denn 25, 22 so auffallend an 29, 42. 43 erinnert, daß man eine Übertragung dorthin für wahrscheinlich halten darf. Aber es hat kein wesentliches Interesse, dem nachzugehen.

5. Die Hauptquelle über das Heiligtum.

Desto wichtiger ist es, die zuerst zugrunde gelegte Schrift, soweit sich ihre Eigentümlichkeit aus dem mitgeteilten Stücke erkennen läßt, unter der Frage zu betrachten, welchen Zusammenhang sie gehabt habe. In der Erzählung über die Ausführung betont der Berichtende stets, daß alles so gemacht worden sei, wie Jahve dem Mose befohlen habe (38, 22; 39, 1 ff. 32. 42), oder Mose, wenn er selbst redet oder urteilt, daß alles so gemacht sei, wie Jahve geboten hatte (39, 43; 36, 1; 35, 10). Dem entspricht es nun ganz und gar, daß alles hierhergehörige Material in dem Abschnitte Kap. 25—31 in die Form eines Befehles Jahves an Mose gefaßt ist. Desto auffälliger klingt es aber, wenn dieser Befehl sich mehrmals seinerseits zurückbezieht auf ein mit Augen gesehenes Musterbild als auf das unbedingt Maßgebende bei allen dem Mose aufgetragenen Schöpfungen. Das geschieht am Schlusse des Befehles über den dem Heiligtum gegenüberstehenden Opferaltar (27, 8), wenn es da heißt: „als einen hohlen, aus Platten gebildeten sollst du ihn herstellen, wie er dir gezeigt worden ist auf dem Berge" (spr. mit Sept. הָרְאָה, dessen Subj. der Altar ist). In dem Befehle (V. 1—7) ist nichts von Platten und von der Hohlheit gesagt. Verständlich kann also der Satz nur in dem Munde eines Redenden klingen, der da weiß, daß eine Schauung stattgefunden hat, bei welcher diese Momente als charakteristisch hervortraten, und verständlich nur für den Leser, der von dieser Schauung zuvor unterrichtet worden ist oder um ihren Ver-



lauf weiß. Wiederum heißt es am Schlusse des zweiten Hauptteiles, der von den Bestandteilen der Wohnung handelt, und vor dem Befehle über die Unterbringung der Heiligtümer und der ihre Räume schließenden Türvorhänge (26, 30): „und stelle die Wohnung auf nach Maßgabe ihrer eigentümlichen Einrichtung, die dir zu schauen gegeben worden ist auf dem Berge". Da der vorangehende Befehl im wesentlichen sich nur auf die Zurichtung der in ihren Maßen aufeinander berechneten Baustoffe richtet, so setzt der Redende voraus, daß für den Akt der Komposition die Anweisung genüge, welche in der vom Angeredeten erlebten Anschauung von dem fertigen Gebäude gegeben war. Diese muß ihm also gezeigt haben, wie das Bohlengestell gefügt, wie die Zeugstoffe darüber und die heiligen Geräte darin untergebracht waren, und der Leser wieder muß von diesem Bilde, das Mose geschaut, gewußt haben. Endlich finden wir dieselbe bedeutungsvolle Formel am Ende des ersten, über die heiligen Geräte handelnden Abschnittes angehängt an eine Angabe über das Gewicht des an sie alle gewandten Goldes. Denn in 25, 39 ist mit Sept. und den Samaritanern תעשה statt der 3. Person zu lesen und mit Sept. אתה zu streichen, was wie das folgende Waw der Samaritaner aus 37, 24 gekommen ist. Der Satz lautet demnach: „Zentner reinen Goldes sollst du zu allen diesen Geräten verarbeiten". Jedermann fühlt, daß hier das nach 38, 24 zu erwartende Zahlwort ausgefallen ist, vielleicht ein mit עשר zusammengesetztes wegen seiner Ähnlichkeit mit טהר unmittelbar vorher. Es wäre auch unbegreiflich und gegen alle Analogie, wenn allein vom Leuchter der Goldwert bestimmt wäre, und z. B. nicht von dem Ladendeckel und den Kerubsfiguren, noch mehr, wenn zwar beim Leuchter, aber nicht bei der ungleich wichtigeren Lade und dem schwierigen Gebilde ihres verzierten Aufsatzes die Weisung gegeben wäre, genau sich an das Gezeigte zu halten; vollends unnatürlich aber wäre es, bei den „Lichtschnäuzen und Löschhüten" auf das göttliche Urbild zurückzuweisen, und nicht bei der Lade und dem Tische. In Wirklichkeit ist auch diese Deutung rein von der Vorstellung aus ersonnen, es sei in V. 38 noch immer vom Leuchter die Rede. Aber der braucht keine Feuerzangen und Feuerschaufeln oder -pfannen, was allein die hebräischen Worte bedeuten, wohl aber der Räucheraltar, der Kohlen und

Räucherwerk zur Nahrung verlangt und abgibt. Der Räucheraltar war das vierte und letzte Stück, das im ersten Kapitel dieser Schrift anbefohlen war, und während er selbst nach 30, 1 ff. verpflanzt wurde, sind — und darin besteht die oben (S. 106) angedeutete Spur des ursprünglichen Sachverhaltes — seine Zangen und Becken in 25, 38 geblieben. Die vier Stücke Lade, Tisch, Leuchter und Räucheraltar waren es, deren Goldbestand in V. 39 nach Talenten angegeben werden sollte; von ihnen zusammen wird in dem bedeutungsvollen Schlußwort gesagt: „habe acht und mache sie entsprechend ihrem Modell, das dir zu schauen gegeben wurde": denn so ist das passive Partizip (V. 40) nach dem Sprachgebrauche und entsprechend den Perfekten der beiden analogen Stellen zu übersetzen.

Nehmen wir dieses alles zusammen, so setzt diese Schrift das ausdrücklich, daß die Konzeption der Gotteswohnung durch Mose in erster Linie zurückgeht auf eine von Jahve ihm verschaffte Anschauung sowohl über die heiligen Geräte in der Wohnung, als auch über die Wohnung in ihrer Gliederung, als auch über den im Vorhofe befindlichen Opferaltar, und daß der göttliche Befehl, wie er von 25, 10 an vorliegt, etwas am Ende dieser Schau Hinzukommendes ist, mit dem wie mit der Übergabe der Bundestafeln (31, 18) Jahve den Mose vom Berge hinab entlassen hat. Denn jene Formeln an den bedeutsamen Wendepunkten schärfen ihm ein, im Tale nicht zu vergessen, was er auf dem Berge geschaut hat. Weiter darf aus der absichtlichen Wahl der Passiva für den Begriff der gehabten Schauung, d. h. aus der geflissentlichen Unterdrückung des zeigenden Subjektes geschlossen werden, daß sie ein Erlebnis gewesen und daß sie als ein Erlebnis dargestellt war, kraft dessen Mose einen Überblick über das Äußere und Innere der Wohnung und einen Einblick in ihre Zusammensetzung und in die eigentümlichen Stoffe, Maße und Gestalten der sie ausstattenden Geräte erhalten habe. Nicht also, wie man nach der Analogie von Ezechiel und Sacharja erwarten könnte, ist der Verlauf der gewesen, daß Mose sich von Jahve oder einem Engel um die Wohnung herum und in sie hinein geführt vorgekommen und dabei entweder spontan oder auf seine vorangehenden Fragen über die zu bemerkenden oder als auffällig bemerkten Eigentümlichkeiten der erscheinenden Dinge durch das zeigende

Subjekt unterrichtet worden ist. Denn in diesem Falle wäre nach Num. 8, 4 in der betreffenden Formel die aktive Wendung „wie ich dir gezeigt habe" oder „wie mein Engel dir gezeigt hat" natürlicher gewesen, und hätte man erwarten müssen, daß nicht bloß auf das Gesehene, sondern auch auf die gehörten Explikationen, welche ja dem Zusammenhange nach den Sinn von Geboten für die Nachbildung gehabt hätten, zurückgewiesen würde.

Das ist also zweifellos, daß *die große Gottesrede in ihrer ersten Hälfte vor sich voraussetzt eine Erzählung über eine von Mose erlebte Vision*, kraft deren ein scharf umrissenes Bild des von ihm zu errichtenden Heiligtums in seiner Seele vorhanden war, und daß sie selbst angesehen sein will als ein daran angeschlossenes Wort der Anweisung, nunmehr die geschauten Dinge so und so anzufertigen. Jene Erzählung fehlt aber in dem Berichte des Pentateuchs, und es fehlt auch die historische Einleitung, durch die dieses Gotteswort mit dem vollendeten Berichte über die Vision verknüpft gewesen sein muß. Zwar finden wir vor 25, 10 eine solche Einleitung, aber so sehr sie in einigen Teilen den Schein erweckt, als sei sie die allgemeine Vorbereitung auf den *Befehl* der nunmehrigen *Ausführung*, so gewiß klingt sie in anderen wie die Vorbereitung auf die zu erlebende *Vision*. Wenn nämlich nach V. 2 ff. Mose den Israeliten befehlen soll, von den Freiwilligen die und die Stoffe einzufordern, damit dem Jahve eine heilige Wohnung hergestellt werde, so kann V. 10 ff. als die Spezialisierung des zuvor generell Anbefohlenen sich anschließen; und da jene Worte den geschichtlichen Moment fixieren, wo die Tätigkeit beginnt, so entsteht der Schein, als ob diese Einleitung mitsamt der darauf folgenden, bis 31, 17 reichenden Anweisung das letzte Wort sei, mit dem Mose nach 31, 18 vom Berge entlassen wurde. Dem widerspricht nun zwar V. 9, sofern die Worte „ganz wie ich dir *auf dem Berge zu zeigen im Begriff bin*" — denn nach Sept. und den Samaritanern und nach der oben besprochenen stehenden Formel ist בהר unzweifelhaft ursprünglich — die den Befehlen 25, 10 ff. vorausgegangene Schauung noch erst in Aussicht stellen. Auf der anderen Seite war aber in der Aufzählung der Stoffe und in der teilweisen Angabe ihrer Bestimmung (V. 6 u. 7) vorausgesetzt, daß Mose bereits eine Anschauung von dem Zwecke habe, dem die



Stoffe dienen sollten, und da von einem Gesichte vor V. 10 nichts berichtet war, so kam der Urheber des massorethischen Textes auf den Gedanken, das in V. 9 auf sofort versprochene Zeigen sei als die in den Worten V. 10ff. erfolgende Anweisung, und nicht als Vision, תבנית sei als die in diesen Worten entworfene Gestalt, und die Vergangenheit in 25, 40; 26, 30; 27, 8 sei als von der zukünftigen Ausführung und nicht von dem gegenwärtigen Befehle aus berechnet zu verstehen. Um diese Auffassung zu erleichtern, strich er das, da Mose nach 24, 18 schon auf dem Berge war, überflüssig scheinende בהר in V. 9, und indem er statt des von Sept. und den Samaritanern bezeugten und durch V. 12ff. erforderten תעשה und ועשית in V. 9 und V. 10, die Formen תעשו und ועשו einsetzte, durch Änderung von בתוככם (Sept. u. Sam.) V. 8 in בתוכם das Wort ועשו aus dem Imperativ in ein Perfektum conv. umzusetzen zwang, gewann er den großen Vorteil, daß nun Mose als der von Gott Unterwiesene den Israeliten als den nach seiner Weisung Handelnden gegenübertrat und im Einklang mit der folgenden Erzählung nun nur gefragt zu werden brauchte, ob die Ausführung mit der von Gott erhaltenen Anweisung übereingestimmt habe. Es fiel also jenes der folgenden Erzählung gegenüber befremdliche Plus weg, daß nach dem ursprünglichen Texte Mose dafür Sorge tragen sollte, daß die anzufertigenden Dinge auch genau so gerieten, wie er sie zu sehen bekommen hatte. Je leichter erklärlich aber diese Änderungen sind und je künstlicher die erwähnte Deutung der Ausdrücke in 25, 9 und der ähnlichen Formeln, desto gewisser ist der andere Text für ursprünglich zu halten.

Dann ist aber der Ausdruck „ganz wie ich dir zu zeigen im Begriff bin das Musterbild der Wohnung und das Musterbild all ihrer Geräte, so sollst du es ausführen" V. 9, wenn man nicht eine vor allen unseren Textzeugen gelegene Umänderung von etwaigem הראתיך in die gegenwärtige Partizipialaussage annehmen und dann doch notgedrungen postulieren will, daß vor 25, 1 der Bericht über die Vision weggefallen sei, nicht anders zu verstehen, denn als Vorbereitung auf ein nun zu erlebendes Gesicht. Dem Mose steht danach bevor, daß er auf dem Berge etwas zu sehen bekommt. Er muß also entweder noch im Tale sein und den ihm anbefohlenen Gang auf den Berg noch vor sich haben wie 24, 12, oder er ist

schon auf dem Berge nach 24, 13. 15, aber noch nicht auf der Höhe, welche die Wolke bedeckte (V. 16), oder er ist schon in den Bereich der Wolke gelangt (V. 18), aber noch nicht auf die von der Herrlichkeit Jahves beleuchtete Spitze (V. 17). Je nachdem man das eine oder andere annimmt, kann man sich den Anfang, der vor V. 9 vorhergegangen sein muß, anders denken. Nehmen wir versuchsweise das letzte an, wobei die Phantasie doch einige Direktiven aus dem gegebenen Zusammenhange der Texte entnehmen kann, so ist es nicht unmöglich, daß die Erzählung einen Gang genommen hat, der folgendem Entwurfe ähnlich war: „Da sprach Jahve: ‚Ich habe den Kindern Israel versprochen, daß ich ihr Gott sein wolle. Deshalb sollst du ihnen befehlen: stellt mir ein Heiligtum her, daß ich in eurer Mitte wohne. Und nun, steig herauf zu mir, daß ich dich sehen lasse das Musterbild der Wohnung, die ihr mir machen sollt. Und habe acht, daß du es genau so machst, wie ich es dich auf dem Berge sehen lasse.‘ Und als Mose hinaufstieg und seine Augen erhob, da, siehe, lag es auf dem Berge wie ein Wohnzelt, und folgendes war seine Gestalt usw.“. Wenn dann die Beschreibung dessen zu Ende war, was er gesehen, so konnte es weiter heißen: „und als Mose mit der Betrachtung zu Ende gekommen, sprach Jahve zu ihm: das ist das Musterbild der Wohnung und aller ihrer Geräte, und nun befiehl den Kindern Israel, daß sie das zu seiner Ausführung Erforderliche zusammenbringen und stelle daraus her usw.“. Wie der Bericht über die Vision verlief, nämlich ob so, daß Mose nach der Erschauung der geheimnisvollen Wohnung erst in ihr Inneres ging und seine Aufmerksamkeit den darin befindlichen Dingen zuwandte, dann erst die Komposition der Wohnung selbst in Betracht nahm, wie die Reihenfolge in Kap. 25, 10—26, 37 es möglich erscheinen läßt, oder umgekehrt, wie es der Folge in Kap. 36 u. 37 entsprechen würde, wissen wir nicht. Auf alle Fälle, indem er 25, 10 aufzuzählen beginnt: „mache eine Lade“ usw., „mache einen Tisch“ (V. 23), „mache einen Leuchter“ (V. 31), und nicht, wie 26, 1, wo „die Wohnung aber“ sich sowohl nach 25, 8. 9 als die zum Miqdaš, wie auch als die zu dem vorhergenannten Hausgerät gehörige Behausung zur Not verstehen läßt: „die Lade, den Tisch, den Leuchter“, indem er also jede Rückbeziehung auf das Geschaute geflissentlich unterdrückte, hat unser Ver-

fasser selbst absichtlich den in V. 9 angekündigten Bericht über die Vision weggelassen. Hält man mit dieser Tatsache die anderen zusammen, daß in 25, 2—9, auch wenn man mit Sept. V. 6 streicht, ja selbst wenn man den ganzen Passus V. 3—7 für eine spätere Explikation ansehen wollte, der Anfang zu einem Befehle über die Ausführung des Heiligtums und der Anfang zu einem Berichte über seine visionäre Erscheinung vereinigt sind, so ergibt sich, daß erst unser Verfasser dem Befehle 25, 10 ff. diese Einleitung gegeben hat. Denn sie erklärt beides, erstens, daß er nur den Befehl V. 10 ff. folgen läßt, und zweitens, daß in diesem dreimal auf ein erlebtes Gesicht des Mose zurückgewiesen wird.

Man wird natürlich fragen, weshalb der Verfasser des Pentateuchs aus dieser Schrift, welche entweder ganz oder doch in einem Hauptteile das Heiligtum so beschrieb, daß es erstens als ein von Mose geschautes Bild und zweitens als ein von Gott ihm anbefohlenes technisches Werk zur Darstellung kam, den ersten Teil weggelassen hat. Er hat uns darüber nicht aufgeklärt; auf keinen Fall hat er ihn weggelassen, um ihn als minderwertig zu kennzeichnen, da die viermalige Hinweisung auf das Gesicht, als auf eine notorische Tatsache, und auf seinen Inhalt, als auf etwas bekanntes das Gegenteil bekundet. Richtiger ist es deshalb zu fragen, ob er, ohne seinen Zweck zu schädigen, so verfahren konnte. Sein Zweck aber bestand darin, durch Geschichtserzählung zu zeigen, welchen Ursprung das Zentralheiligtum der Israeliten gehabt habe. Es war gottgemäß, erstens weil Mose durch eine Reihe von Gottesworten darüber instruiert worden ist, daß und wie es hergerichtet werden sollte, und zweitens weil das, was die von Gott berufenen und erleuchteten Kunstverständigen hergestellt hatten, von Mose ausdrücklich als dieser Instruktion entsprechend befunden und deshalb von ihm selbst, so wie es war, zusammengefügt und als Heiligtum mit dem Erfolg einer bestätigenden Manifestation Gottes in Betrieb gesetzt wurde. Gleichwie die in Rede stehende Schrift zweimal Anlaß genommen hatte, denselben wichtigen Gegenstand unter verschiedenem Gesichtspunkte zu beschreiben, nämlich als geschaute Vorzeichnung und als Auftrag zur Ausführung in der Wirklichkeit, so gab ihm der Gang der Erzählung zweimal Gelegenheit darüber zu handeln, indem er berichtete, wie Mose mit diesem Werke beauftragt, und

dann, wie es danach ausgeführt worden sei; dabei konnte er alles Wichtige ausschöpfen und anbringen, was etwa das weggelassene Gesicht mehr enthielt, als die von ihm aufgenommene, unmittelbar zu seinem Zwecke verwendbare Beauftragung. Denkt man sich Num. 8, 4[a] als ein Beispiel dafür, wie Mose im Gesichte die einzelnen Dinge geschaut hat, und beobachtet man, daß Sätze wie 25, 20. 32—35; 27, 10—19 überwiegend den Eindruck machen, als wollten sie ein ruhendes Bild, ein als gegenwärtig Gesehenes wiedergeben, so darf man an ihnen sich veranschaulichen, wie der in der Quellschrift kürzere Befehl durch unseren Verfasser aus ihrem weggelassenen visionären Teile zur Vollständigkeit ergänzt werden konnte.

6. Analyse des Berichtes über die Ausführung in Ex. 35—40.

Nachdem wir uns so ausführlich über die Komposition des Abschnittes Ex. 25—31 unterrichtet haben, erübrigt noch ein kurzer Blick auf den Bericht über die Ausführung des dort Anbefohlenen. Ich sehe dabei von K. 39; 40 ab, weil ich schon früher (s. S. 61. 66) mit der richtigen Lesart auch die Notwendigkeit erwiesen habe, daß 39, 1 ff. den Schluß bilden mußte, weil die Priesterkleider aus dem nach Anfertigung der Elemente der Wohnung verbleibenden Reste der Theruma hergestellt waren, und daß Kap. 40 wie 39 das Eigentum unseres Verfassers sei. Natürlich dann auch im großen und ganzen das, was auf das Heiligtum sich bezieht und unmittelbar vorhergeht. Da es sich um dessen Anfertigung handelt, mußte des Verfassers Hauptquelle die seine bautechnische Einrichtung und Ausstattung veranschaulichende Schrift sein, die in Vision und in der Form des Befehles darüber handelte. Das sieht man schon nicht bloß aus der durchgängigen Gleichheit der technischen Ausdrücke und der Reihenfolge bei der Aufzählung der Merkmale der einzelnen Dinge; sondern auch in dem noch heute deutlich erkennbaren Streben nach Beibehaltung der heptadischen Ordnung. Trotz der Freiheit der Abweichung, die er sich vom Buchstaben des heiligen Gebotes gestattet, wenn er z. B. den Ausdruck des alltäglichen Lebens, wie in אחת אל אחת 36, 10 und, mit Ausnahme von 37, 9, überall statt אשה אל אחתה vorzieht, und trotz der noch größeren in der Umordnung der gefertigten Sachen, sind doch der heiligen Geräte, die

zwischen der Anfertigung des heiligen Gebäudes und der seines Hofes, d. i. zwischen 37, 1 und 38, 8 inkl. als hergestellt aufgezählt werden, genau sieben: Lade, Tisch, Leuchter, Räucheraltar, Salböl und Räucherwerk, Opferaltar, Waschbecken, und trotz einiger Abweichungen gegen die ועשית des Befehles ist die Herstellung der 5 zusammengehörigen allerheiligsten Geräte in 21, d. i. 3 × 7 Sätzen mit ויעש absolviert. Eben dieselbe Ordnung offenbart sich auch in dem vorangehenden Hauptteile, sofern sieben Sätze mit ויעש in 36, 8—19 die Anfertigung der Zeuge des Miškan, und ebensolche sieben in 36, 20—35 von der des Bohlengerüstes und der Türen erzählen.

Was aber die Umänderung der Reihenfolge anlangt, daß der Verfasser in 36, 8 ff. den Miškan zuerst, in 38, 9 seinen Hof zuletzt, und in der Mitte, von 37, 1 an, die heiligen Geräte mit ihrem Zubehör bringt, hängt gewiß mit der Ordnung der drei Levitengeschlechter in Num. 3 zusammen, nach welcher die die heiligen Geräte hütenden und tragenden Kahathiten in der Mitte zwischen den Gersoniten und Merariten aufgezählt werden, denen Hut und Transport der Wohnung und des Hofes oblag. Nur soll man sich jene Reihenfolge nicht als die zeitliche Ordnung der Arbeit denken. Denn ausdrücklich scheidet der Erzähler die arbeitenden Subjekte: in 36, 8 sind es „alle Kunstverständigen", in 37, 1 ist es Bezalel. Denn dieser ist, wie die großen Meister des Altertums und der Renaissance, Bildhauer, Metallgießer und Architekt in einer Person. Von ihm wird Oholiab als ein Bildner unterschieden, der die Weber-, Sticker- und Färberarbeit zu leiten imstande war, welche viele Hände von technisch geübten Männern und Weibern erforderte. Bei dieser Teilung ist es ebenso natürlich, daß beide Teile gleichzeitig am Werke sind, als daß, was die vielen geschaffen, nämlich die Stoffe, zuerst aufgezählt, und dann zu den in die Wohnung gehörigen Gefäßen übergegangen wird, welche beides zugleich: hochheilig und Kunstwerke waren. Nichtsdestoweniger macht diese Einführung verschiedener Subjekte für das stets wiederholte ויעש, das dem ועשית des göttlichen Befehles entsprechend sonst nur den Mose selbst meinen kann, den Eindruck, als solle damit einer bestimmten Überlieferung Rechnung getragen werden; und das ist sicherlich dieselbe, welche den ältesten Erzähler des Pentateuchs in den Stand setzte, Ex. 17, 10;

24, 14 den Hur so zu erwähnen, als wisse jedermann, daß dieser eine Rolle gespielt habe, die ihn dem Mose und dem Ahron als gleichen in den obersten Angelegenheiten zugesellte. Sicherlich hat dieser Erzähler, wenn ich oben 33, 7 richtig auslegte, einen göttlichen Befehl und einen Bericht über die Anfertigung des Offenbarungszeltes und seiner Geräte, mindestens der heiligen Lade gebracht, und sehr wahrscheinlich, wie eine ausführlichere Beschreibung der Theruma der Israeliten, als in der Andeutung 33, 6 erhalten ist, so auch eine Erinnerung an Bezalel, diesen Enkel des berühmten Hur, und an Oholiab gegeben. Diese Erzählung und die reichere Überlieferung, an die sie erinnerte, stand auch unserem Verfasser zu Gebote und wollte neben den von ihm sonst ausgeschöpften Quellen berücksichtigt werden, wie dies vielleicht auch in dem ersten Hauptabschnitte über die Vorbereitungen zur Ausführung 35, 1—36, 7 geschehen ist.

Derselbe verrät deutlich dasselbe Gefühl der Freude an der Bereitwilligkeit, mit der die Gemeinde sich zu dem Gotteswerke hergegeben hat, welches nach unserer früheren Beobachtung auch den Bericht über das Gelingen des Unternehmens spürbar durchhaucht. Er ist in zwei parallele Abschnitte gegliedert, sofern der erste 35, 1—29 zeigt, wie auf Moses Mitteilung von dem ihm anbefohlenen Werke in rückhaltloser Willigkeit die dazu nötigen Materialien und, nach richtiger Deutung von V. 20, auch Arbeitskräfte in den Dienst des Gemeindewerkes gestellt worden seien; der zweite, wie Mose die Arbeiter angestellt habe, und wie diese bei ihrem Werke von einer allgemeinen Hilfswilligkeit getragen worden seien, daß sie angesichts des überreichen Zuflusses eine ausdrückliche Inhibierung weiterer Vermehrung erwirken mußten (35, 30—36, 7). Danach ist kein Zweifel, daß dieser Abschnitt, dessen Text im einzelnen an sehr vielen, hier nicht zu heilenden Gebrechen leidet, unserem pentateuchischen Erzähler angehört, schwerlich freilich in seiner gegenwärtigen Ordnung.

Es läßt sich nämlich als ein Erzeugnis verständiger Reflexion begreifen, daß, nachdem die göttlichen Befehle mit dem allen anderen übergeordneten Arbeitsverbote für den Sabbat geschlossen worden waren, auch die Mitteilungen Moses an die Gemeinde mit diesem als allen vorangehendem beginnen müßten. Indessen wie das Sabbatgebot

in Ex. 31 an sich so allgemein ist, daß es nur im Zusammenhange mit den vorausgehenden Befehlen als eine Einschränkung dieser verstanden werden kann, so ist auch das (wenn Sept. mit ihrem Schlusse אני יהוה in 35, 3 recht haben) aus dem Heiligkeitsgesetze entnommene Sabbatgesetze 35, 2. 3, trotzdem das Verbot des Feuermachens natürlich eine ganze Reihe von technischen Arbeiten mitverbietet, doch immer noch so ohne alle Beziehung auf das heilige Gemeindewerk, daß es im Munde Moses als ein Befehl des Pausierens in diesem nur verstanden werden kann, wenn die Anordnung des letzteren bereits von ihm getroffen worden ist. In der Tat bestätigen äußere Indizien, daß die beiden Verse 2. 3, wenn sie überhaupt von unserm Verfasser herrühren, bei ihm eine andere Stelle hatten als jetzt. Denn zunächst fällt auf, daß nachdem in V. 1 gesagt worden, Mose habe „die ganze Gemeinde der Kinder Israel“ versammelt und gesagt: „haltet den Sabbat“, sofort in V. 4, als wisse man von dem zuhörenden Subjekte noch nichts, wiederum gesagt wird, Mose habe zur „ganzen Gemeinde der Kinder Israel“ gesagt: „bringt freiwillige Gaben zusammen“! Sodann, daß beide Reden sich mit derselben generellen Erklärung einleiten: „Dieses ist's, was Jahve befohlen“, als ob das Verbot jeder Arbeit am Sabbat auf einer Linie mit der positiven Forderung einer freiwilligen Sammlung von Gaben liege, oder als ob letztere die positive Belehrung über die Erfüllung jenes Verbotes sei. Am allerbedenklichsten aber erscheint das, daß die positive Forderung eingeleitet wird mit der Formel: „Dies ist die Sache, die Jahve befohlen hat“ (V. 4), — durchaus passend, weil es sich um die e i n e Sache, um die freiwillige Hergabe der Materialien handelt, dagegen das kurze Arbeitsverbot (V. 2. 3) mit der Formel: „Dieses sind die Sachen, die Jahve herzustellen befohlen hat“ (V. 2 vgl. mit V. 10. 29; 36, 1—3. 5. 7). Jedermann hört sofort heraus, daß solche Einleitung sich nur vor einer Aufzählung der anzufertigenden Dinge schickt, wie sie nicht in V. 2. 3, sondern in V. 11—19 gegeben wird, und zwar hinter der ähnlichen Formel „zu machen alles, was Jahve befohlen hat“. Dieselbe setzt die Aufzählung voraus. Damit man aber jetzt, wo nicht mehr diese vorausgeht, sondern das zu V. 1 nicht passende Arbeitsverbot, jene verstehen könne, ist die Aufzählung in Form einer erläuternden Apposition angehängt.

Alle diese Rätsel lösen sich allein bei der Annahme, daß im ursprünglichen Pentateuch auf 35, 1 folgte die nach der breiten Ausführung in Ex. 25—31 völlig verständliche kurze Herzählung der zu schaffenden Dinge V. 11—19, daß dann V. 4—10 kam und die Art der Aufbringung der Materialien als göttliches Gebot bezeichnete, daß endlich das Arbeitsverbot am Sabbat, wenn überhaupt, hinter V. 4—10 gegeben ward. Denn dann konnte die verbotene מלאכה (V. 2) wie V. 29 speziell von der jetzt eben anbefohlenen Arbeit des Hervorbringens verstanden werden (vgl. 36, 4). Diese natürliche Ordnung hat ein Späterer, um das Sabbatsgesetz an die Spitze zu bringen, dadurch verschoben, daß er die Stücke V. 11—19 und V. 2—3 ihre Stellen wechseln ließ. Die Einleitung V. 1, welche er stehen ließ, konnte dann, wenn zuerst das Sabbatsgesetz folgte, mit dem die göttlichen Befehle an Mose in Kap. 31 schlossen, wenn dann der Befehl über die Theruma V. 4 bis 10 kam, mit welchem jene in Kap. 25, 2 ff. begannen, und endlich die kurze, einer Rekapitulation von 25, 10—30, 38 gleichsehende Aufzählung der anbefohlenen einzelnen Dinge in V. 11—19, so ausgelegt werden, als kündige sie die Mitteilung aller der Gottesworte an, von denen 31, 18 gesagt war, daß sie mit Kap. 25—31 erschöpft seien. (Vergleiche mit אלה הדברים 35, 1 das 31, 18 gebrauchte ככלתו לדבר אתו.)

Zu allerletzt handelt es sich in diesem Teile der Erzählung noch um das früher schon unter anderem Gesichtspunkte besprochene Stück, mit welchem der Verfasser von der Herrichtung der Bestandteile des Zelthofes 38, 9—20 zu der Anfertigung der Priesterkleider in Kap. 39, 1 ff. übergeht, um 38, 21 ff. Darüber ist kein Zweifel, daß es den rekapitulierenden Schluß einer detaillierten Aufzählung bilden will, wenn man auf den Inhalt sieht; und wenn man Num. 1, 44; 2, 32; 4, 37. 41. 45 vergleicht, so können auch die Worte V. 21 nicht anders übersetzt werden, als: „Vorstehendes ist das Inventurverzeichnis (oder: vorstehendes sind die Gezählten rc. Bestandteile) der Wohnung, der Eduthwohnung, welches aufgenommen ist (bez. welche zugezählt oder anbefohlen worden sind) nach dem Befehle Moses als Gegenstand des Dienstes der Leviten unter Leitung Ithamars des Sohnes des Priesters Ahron“. Denn nach Num. 4, 27. 32, wo befohlen wird, daß den benannten Leviten die benannten

heiligen Gegenstände zum Tragen und zur Aufbewahrung oder Hut überwiesen werden sollen, damit die bestimmten Personen oder Korporationen für das Vorhandensein des ihnen Zugezählten verantwortlich gemacht werden können, darf man die Worte אשר פקד על פי משה עבדת הלוים in dieser ihrer Verbindung nur von einer Vorzählung verstehen, durch welche das Gezählte dem Zuhörenden mit der Verpflichtung überwiesen wird, es in identischem Bestande zu erhalten. Auch daran ist nicht zu zweifeln, daß dieses Stück in organischem Verbande mit unserer Erzählung steht, weil nach dem ursprünglichen Texte, wie früher (s. S. 61. 66) gezeigt wurde, vor 39, 1 von der Verwendung des nach V. 24 erübrigten Goldes geredet und in 39, 1 die zum Priesterornate verwandten Zeuge als Reste der auf die Wohnung verwandten bezeichnet waren. Wohl aber ist es zweifelhaft, ob die Worte „unter Leitung Ithamars" ursprünglich oder ein späterer nach Num. 4 gemachter Zusatz seien, wie ich oben als wahrscheinlicher bezeichnet habe. Denn da den von Ithamar beaufsichtigten Gersoniten und Merariten unter anderen Gegenständen auch die 38, 9—20 aufgezählten zur Verwahrung übergeben wurden, so konnte ein Späterer leicht dazu kommen, die Leviten, die hier gemeint seien, als die des Ithamar näher zu bestimmen. Lassen wir seine Bemerkung weg, so konnte der Verfasser den Satz V. 21 gebrauchen, weil er von 36, 8 bis 38, 20 in der durch Num. 3 verlangten Reihenfolge alle die Dinge beschrieben hatte, die den drei Levitengeschlechtern zur Hut anvertraut worden sind. Behalten wir sie aber bei, so müssen wir sagen, der Verfasser habe den Schluß eines Registers aufgenommen, in welchem gleichwohl anders als bei ihm selbst, erst die den Leviten Eleazars und dann die den Leviten Ithamars anvertrauten heiligen Dinge aufgezählt waren. Die Tatsache selbst, daß V. 21 der Schluß eines alten Inventurregisters ist, wird in nichts dadurch berührt, ob man der einen oder der anderen Ansicht beitritt. Ebensowenig dadurch, ob man den zweifellos als Nachtrag klingenden Satz V. 22. 23 für einen ursprünglichen Bestandteil jenes Schriftstückes oder für eine eingeschobene Bemerkung hält, durch welche um des historischen Zusammenhanges willen daran erinnert werden soll, daß man sich diese Überweisung an die Leviten V. 21 natürlich nirgends anders zu denken habe, als da, wo Bezalel und Choliab mit ihren Auf-

trägen zu Ende gekommen waren. Denn mit ihm oder ohne ihn schickt sich die Wertbestimmung des Goldes, des Silbers und des Erzes, welche V. 24—31 folgt, an das Ende eines detaillierten Verzeichnisses der Dinge, für welche sie verwandt worden sind, und es offenbart sich, daß unser Verfasser in seiner Erzählung von Kap. 35—40 sich, abgesehen von den schon genannten Quellen und Vorlagen, auch durch ein ihm zu Gebote stehendes Inventurverzeichnis über die den Levitengeschlechtern anvertrauten Heiligtümer hat leiten lassen, nach dem ihre Amtsführung kontrolliert werden konnte.

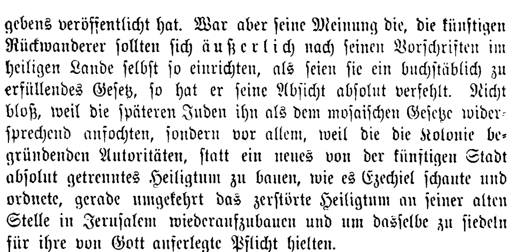
Formell und materiell berührt sich dieses Verzeichnis mit der in Num. 3. 4 und 10, 13ff. auch aus der Erzählungsform noch deutlichst hervorscheinenden, göttlichen Anordnung des israelitischen Lagers und Heereszuges, so daß man literarischen Zusammenhang zwischen beiden annehmen darf. Eben dasselbe Verwandtschaftsverhältnis besteht aber andrerseits auch mit der oben nachgewiesenen in Ex. 25, 10—27, 19 vorzugsweise ausgeschöpften Quelle, und es ist durchaus wahrscheinlich, daß diese, entweder vor vornherein oder erst hinterher durch sachgemäße Kombination damit verbunden, unserem Verfasser als ein organischer Bestandteil desselben literarischen Werkes vorlag, in welchem sich auch jene anderen Ordnungen verzeichnet fanden. Er ist mit diesem Buche der Ordnungen des wandernden Heiligtums und des israelitischen Heerlagers verfahren wie mit dem Buche der Thoroth und mit dem Heiligkeitsgesetze. Er nahm die zusammengesetzten auseinander, um ihren für seine Zwecke wichtigen Inhalt in den Rahmen und die Fächer des Geschichtsbildes von der mosaischen Zeit, das er nach einem älteren Typus der Erzählung, aus den Daten und aus den geschichtlichen Voraussetzungen oder Postulaten der gesetzlichen Ordnungen entworfen hatte, da einzuschalten, wo er mit dem zu Erzählenden in das beste Verhältnis wechselseitiger Beleuchtung trat. Denn wie überall, so gibt er sich auch hier nicht als einen Schriftsteller, der im Besitze unmittelbarer Anschauung von den alten Zeiten, Personen und Sachen, in freier Rede ausströmt, was er im Herzen trägt, sondern als einen Gelehrten, der die vielen und mannigfaltigen Reliquien aus einer als maßgebend angesehenen Offenbarungsepoche mit sorgsamer Bewahrung ihrer Art und Farbe zu einem Mosaikbilde zusammensetzt.

7. Die Entstehungszeit.

Nach dieser gewiß den einen oder den anderen Leser als überflüssige Mühsal anmutenden, aber für meinen Zweck notwendigen Untersuchung über die hier vorliegende literarische Arbeit, komme ich nun zu der natürlich nur indirekt zu beantwortenden Frage, in welcher uns bekannten Zeit sie getan sei. Denn so gewiß in ihr die zugrunde liegenden Ordnungen auf Mose zurückgeführt werden, so gewiß fehlt es an jeder Angabe über Namen und Zeit des Erzählers, der sich ihrer als Quelle bedient hat. Der Name ist gleichgültig gegenüber der offen zutage liegenden literarischen Eigentümlichkeit des Verfassers nach Absicht und Kunst. Desto wichtiger ist die Frage nach der Zeit. Die wäre leicht zu beantworten, wenn das ausgemacht wäre, was nach der Konstruktion der Entwicklungsgeschichte des Kultus, die Vatke und Graf versucht, Wellhausen energisch und abschließend durchgeführt haben, von den Modernen als infallibles Dogma verkündigt und gebraucht wird. Es soll die „Fiktion" des mosaischen Heiligtums und Heerlagers nicht, wie noch Nöldeke meinte, schon in alten Zeiten, sondern erst in dem nachexilischen, etwa bis Esra reichenden Zeitabschnitte, nämlich in dem aus ihm herrührenden sog. Priesterkodex schriftlich fixiert und mit der pentateuchischen Geschichtserzählung verbunden worden sein. Fragt man, woher die Phantasie ihre Direktiven genommen habe, als sie diesen Entwurf machte, so verweist man auf den salomonischen Tempel, dem man ein nach seiner eigenen Analogie konstruiertes Zeltheiligtum als mosaisches Urbild vorgeschoben habe; und fragt man nach dem Zwecke dieser Erfindung, so verweist man auf Ezechiel, der gleichfalls mit einem frei erfundenen Tempelgebilde eine religiöse und kultische Neuordnung der Gemeinde in der Zukunft habe begründen wollen.

Indessen was das letztere anlangt, so ist Ezechiel ein Prophet, der von den eigenen Volksgenossen wegen seiner Zukunftsmusik (33, 32) verspottet wurde. Nachdem er dem noch bestehenden Tempel und Staate die gewaltsame Zerstörung angekündigt, dann nach der Erfüllung dieser Vorhersagung die innere Erneuerung und die äußere Wiederherstellung seines Volkes zu der anerkannten Gemeinde des lebendigen Gottes, wie ein Werk unverdienter, gött-

licher Gnade gegen bußfertige Sünder, als ebenso gewisse Zukunft verheißen hat, ist ihm, so berichtet er (40, 1 ff.), 14 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems eine Verzückung widerfahren, bei welcher er auf einem mit Matth. 4, 8 zu vergleichenden ὄρος ὑψηλὸν λίαν nach Süden zu ein kolossales, mannigfach gegliedertes, stadtähnliches Gebäude als die künftige Gotteswohnung, als den Fußschemel des im Himmel thronenden Jahve (43, 7) gezeigt und vorgemessen bekam. Das Bild dieses auf hohem Berge isolierten Heiligtums wie das des von dort ausgehenden und das tote Meer in einen fischreichen Süßwassersee verwandelnden Flusses, welches mit Ezechiels Weissagung von der Wiederherstellung Sodoms (16, 53 ff.) in Parallele und sachlichem Zusammenhange steht, kann er nicht anders verstehen, denn als einen architektisch-geographischen Ausdruck für die Art, in der Jahve in Zukunft in seinem Volke wohnen werde (37, 26. 27). Jahve selbst wird dafür sorgen, daß sie sich so gestalte, daß er als der Heilige und der Heiligende und wieder als die Quelle des Lebens und wunderbaren Segens immerdar erfahren werde. Denn die Israeliten können weder jenen Berg auftürmen, noch diesen Fluß ausgraben. Mitteilen soll er aber, was er gesehen, damit die Israeliten dieses der Idee Gottes entsprechende Bild seiner Wohnung mit dem früheren Heiligtum in Jerusalem vergleichen und sich bußfertig darüber schämen lernen, wie sie den Heiligen im Widerspruch mit seinem wahren Wesen in das Gebiet des Fleisches herabgezogen und zu einem bloßen Stadtpatron, wie die heidnischen Götter es sind, degradiert haben; und für die, welche sich schämen, soll das Bild durch Niederschrift erhalten werden, damit sie es behalten und danach handeln, d. h. sich heiligen und sich trösten lassen durch das darin bekundete Zeugnis von dem wahren Wesen dessen, den sie für den Volksgott Israels halten (43, 10. 11). Die Singularität dieses prophetischen Zeugnisses entspricht der ganzen Eigenart des Ezechiel und der aparten Lage und den Bedingungen, unter denen er seines Amtes als Priester und Prophet an den Schicksalsgenossen in Thelabib waltete. (S. darüber meine Abhandlung über Ezechiel in Studd. u. Kritiken 1877, 391 ff.) War die innere Wirkung sein Zweck, so läßt sich, wie ich in meiner Darstellung der Restaurationsepoche (Gesch. Israels S. 228 ff.) gelegentlich getan habe, beweisen, daß er sein Gesicht nicht ver-



gebens veröffentlicht hat. War aber seine Meinung die, die künftigen Rückwanderer sollten sich äußerlich nach seinen Vorschriften im heiligen Lande selbst so einrichten, als seien sie ein buchstäblich zu erfüllendes Gesetz, so hat er seine Absicht absolut verfehlt. Nicht bloß, weil die späteren Juden ihn als dem mosaischen Gesetze widersprechend anfochten, sondern vor allem, weil die die Kolonie begründenden Autoritäten, statt ein neues von der künftigen Stadt absolut getrenntes Heiligtum zu bauen, wie es Ezechiel schaute und ordnete, gerade umgekehrt das zerstörte Heiligtum an seiner alten Stelle in Jerusalem wiederaufzubauen und um dasselbe zu siedeln für ihre von Gott auferlegte Pflicht hielten.

Ich kann nicht finden, daß das Beispiel des Ezechiel dazu hilft die Unvernunft und die Ruchlosigkeit begreiflich zu machen, der nach der modernen Theorie unsere Darstellung ihren Ursprung verdankt. Denn Ezechiel gibt sich als Prophet, der in die Zukunft schaut, sagt deutlich, was er mit seinen Mitteilungen bewirken will, bürgt mit seinem Namen und seiner Person für das, was er sagt, und nimmt in Geduld den Spott oder die Gleichgültigkeit auf sich, mit denen man seinen Worten begegnen mag, von denen er kein Hehl hat, daß sie Buße und Glauben wecken sollen (2, 3—7). Unser Verfasser dagegen, von dem wir nicht wissen, wie er zu seinen Theorien gekommen und für welche Zeit er die Möglichkeit ihrer Verwirklichung in Aussicht genommen hat, hüllt sich, um das von ihm ausgeklügelte System einer hierokratischen Kirchen- und Staatsverfassung an den Mann zu bringen, in die Maske eines Erzählers, der genau weiß, wie Mose geredet und gehandelt hat, und der deshalb urkundlich bezeugen kann, wie dazumal, als Israel landlos in der Wüste wanderte, das Heiligtum ausgesehen, wie es bedient worden und der beherrschende Mittelpunkt des ganzen Lagers und Zuges gewesen sei. Mit keiner Spur verrät er die Verhältnisse seiner wirklichen Gegenwart. Im Gegenteil, das Heiligtum ist ihm ein Ohel wie der ältesten, seinen Lesern längst bekannten Geschichtserzählung; nur der Enkel desselben Hur, von dem diese als einem Genossen des Mose zu sagen wußte, konnte es herstellen; sein Kern ist dieselbe alte Lade des Bundes, von der wie jene Erzählung, so auch das deuteronomische Bundesbuch als dem vornehmsten Heiligtum in Israel berichtete. Bei diesem Verfahren und, da es in

Israel über das Heiligtum in Silo, dem ersten Standorte des Zeltes in Kanaan, über das Zelt, welches David der Lade erbaute, gewiß priesterliche Überlieferung gab, ist es absolut unwahrscheinlich, daß er sein Anschauungsbild aus dem salomonischen Tempel herausgerechnet habe, der doch erst durch den Einzug der Lade seine Weihe erhielt. Im Gegenteil, indem er die für den Tempel üblichen technischen Ausdrücke Debîr und Hêkhal für Hinter- und Vorderraum seines Zeltes meidet, den 10 Leuchtern Salomos seinen einen gegenüberstellt, vermeidet er jeden Verdacht, als ob er ohne anderweitige Quelle und Autorität das mosaische Heiligtum beschreibe. Ganz ebenso schweigt er von den musikalischen Aufgaben der Leviten, von der Zunft der Nethinim und der 'Abdê Salomos, lauter Dingen, die die Überlieferung seit David oder seit Salomo mit der Bedienung des Tempels verknüpfte. Endlich versteckt er seine eigentliche Absicht, den reellen Größen der Priester als der obersten Spitze, den Leviten als ihren Beamten und der Herde der Laien ein Programm ihrer Organisation aufzudrängen, indem er die größte Breite der Ausführung der Beschreibung eines Heiligtums, seiner Baustoffe, seiner technischen Einrichtung, seiner Orientierung im Lager Israels zuwendet, welches zwar zur Zeit des Mose existiert haben soll, aber weder je so vorhanden gewesen ist, noch auch als ein zu seiner Zeit auszuführendes Programm aufgefaßt werden konnte.

Eine größere Ruchlosigkeit als dieser singuläre literarische Betrug läßt sich kaum denken, aber auch kaum eine größere Unvernunft. Das Stiftszelt der mosaischen Zeit war gewesen; Silo war verworfen; durch göttliche Offenbarung, durch die Stimmen bekannter Propheten war der auf David zurückzuführende Tempel Salomos für die definitive Gotteswohnung in Israel erklärt, mit deren Weihe sich vollende, was vorher vergeblich oder nur teilweise und zeitweise erfolgreich erstrebt war, und mit der darum die alte Zeit und die auf sie bezüglichen Ordnungen ihrem Buchstaben nach außer Kraft gesetzt seien. Um den Tempel zu Jerusalem und seine Gottesdienste, um den Zion und seine Verheißungen drehten sich die Festlieder und die Klagen der Sehnsucht, welche das Gebetbuch Israels geworden sind. Auf die Wiederkehr Davids und seiner Königsherrlichkeit zur Herstellung eines sündenfreien und darum



ewig ungetrübten salomonischen Zeitalters richteten sich die Gedanken, wenn sie die von den Propheten verheißene Zukunft ins Auge faßten. Kann man sich da für einen Mann, der der Gemeinde offenbar, um ihr zur sicheren Erreichung ihres Zieles zu helfen, eine neue Verfassung geben will, einen unvernünftigeren Weg denken als den, daß er der öffentlich bekannten Erzählung über die mosaische Zeit einen Bericht einverleibt, der diese seine Verfassungstheorie als einen in den Zeiten Moses wirklich vorhanden gewesenen Zustand darstellt? Daß er um dieses glaubhaft erscheinen zu lassen, jede Beziehung auf die realen geschichtlichen Bedingungen, unter denen sie allein Ausführung erwarten konnte, von ihr fern hält, desto geflissentlicher aber die einmal gewesenen, so nie wiederkehrenden Verhältnisse des Wüstenlagers und der mosaischen Wanderzeit als die Voraussetzungen geltend macht, unter denen sie verwirklicht würde? Endlich daß er durch die ausführliche Beschreibung des Zeltes als eines von Gott selbst so und nicht anders gewollten und in Besitz genommenen Heiligtums die Ausführung seiner Intentionen über den Gottesdienst und die hierokratische Gemeindeordnung an ein non ens bindet und jedermann die Überzeugung aufdrängt, man könne und müsse mit ihr warten, bis einmal jenes Heiligtum in Existenz getreten sei?

Gesetzt es sei das Wunder geschehen, daß, nachdem der erste Betrug gelungen und das unter Josia angeblich auf die damaligen Umstände zugeschnittene Deuteronomium zu dem Ansehen einer autoritativen Urkunde aus der mosaischen Zeit gelangt war, nun auch der zweite, ärgere Erfolg gehabt hätte und der dem autoritativen Deuteronomium auf fast jedem Punkte ins Gesicht widersprechende moderne Bericht über das mosaische Heiligtum zu dem Range eines unanfechtbaren Zeugnisses über die mosaische Zeit gelangt wäre, mußte man nicht in demselben Maße, als dem Verfasser sein Betrug gelungen war, sagen: das ist ein geschichtlicher Bericht über längst vergangene Zustände, auch über Ordnungen, die für ein anderes Geschlecht gottgemäß waren, auf deren Prinzipien wir gut tun zu achten, wie auf die außerhalb dieses Berichtes glaubwürdig überlieferten; aber was wir jetzt in concreto zu tun haben, das sagen uns die geschichtlichen Verhältnisse, wie sie sich seit David und Salomo entwickelt haben, und die Stimmen der Propheten,

welche sie nach ihren Anfängen und nach ihren Endzielen beleuchten? Wir können Silo nicht wiederherstellen, wir können das Stiftszelt nicht wiederholen, beide haben keine Verheißung; wir wollen uns um Jerusalem bemühen; wenn auch in Trümmern liegend, so ist es doch wahrnehmbar; um den altheiligen Altar, denn wenn auch eingerissen, ist er doch in seinen Fundamenten noch vorhanden. Diese unsere Heiligtümer wollen wir, soweit Gott zuläßt und hilft, wieder zum Leben bringen, denn an ihnen haften ewige Verheißungen! Verfolgte unser Verfasser im geheimen ausführbare praktische Zwecke und wurde er verstanden, so ist es nicht sein Verdienst, sondern ein wunderbares Glück, daß Esra, als er mit seinem Entwurfe unter dem Arme nach Jerusalem kam, nicht zu allererst eine Bundeslade mit der Thora ins Allerheiligste setzte, um den neuen Tempel zu einem gottgemäßen zu machen, sondern zuließ, daß er sich an ihrer Statt mit dem Steine Schatja begnügte. Noch viel verwunderlicher ist es freilich, daß sein Bericht über das Heiligtum und die Lagerordnung nicht als eine Aufforderung gedeutet worden ist, daß das aus dem heiligen Lande in die Wüste der Völker (Ez. 20, 35) hinausgetriebene Gottesvolk, um zu bleiben, was es sein soll, zu dem mosaischen Gottesdienste zurückzukehren habe. Es müsse den Synagogenschrank, in dem sich die ehrwürdigste Urkunde des alten Gesetzes bewahrt finde, an den großen Festtagen ins Freie, an einen allen Zerstreuten bekannt gemachten und erreichbaren Ort tragen, ihn in einem feierlich aufgeschlagenen Tabernakel aufstellen und dann die ihm angepaßten Opfer und Riten vor und in diesem vollziehen. Dann würde es einen den Verhältnissen angemessenen Zentralpunkt seiner religiösen Gemeinschaft und einen das heilige Land und den Tempelberg ersetzenden, gottgemäßen Ort für seine Opfer und seine allgemeinen Gottesdienste gewinnen und sich wie das Israel Moses der Zeit getrösten können, wo das neugeborene Volk ins heilige Land wieder hergestellt werden soll.

Nach diesen Überlegungen hätten wir also in unserem Berichte das Werk eines Autors vor uns, der, wenn auch im Punkte der Ehrlichkeit das gerade Gegenteil von ihm, in seiner Art ebenso singulär, wie der Prophet Ezechiel war; und noch singulärer ist das Glück, das er trotz der Unvernunft, die er durch die Verkoppelung seiner hierokratischen Pläne mit dem Phantasiebilde der Stifts-

hütte sich zuschulden kommen ließ, mit seinem ruchlosen literarischen Unternehmen gehabt hat. Denn auf der einen Seite wurde sein Bericht sofort als eine historische Urkunde über die mosaische Zeit aufgenommen, da der große Redaktor des Pentateuchs, von dem die Modernen immer noch nicht wissen, ob er Esra selbst, ob er dicht vor oder nach Esra tätig gewesen, den ganzen Priesterkodex, dessen vornehmstes Stück er war, als gleichwertig mit dem älteren aus JE und D komponierten Geschichtswerke über die mosaische Zeit verbunden und zum öffentlich geltenden Gemeindebuche gemacht hat. Und auf der anderen ließ sich die Gemeinde durch die von ihm als mosaisch hingestellte, hierokratische Ordnung bestimmen, das gottesdienstliche Gemeinleben ihr entsprechend zu gestalten, dagegen die als ebenso mosaisch damit verknüpfte Stiftshütte schlug sie trotz ihres Mosaismus in den Wind, wie eine alte, wegen ihrer Wunderlichkeit der nachdenklichen Betrachtung werte, aber praktisch ganz unnütze Scharteke. Indessen unter den Literaten gibt es singuläre Käuze, und die fata eines Buches können wunderbare sein. Ein ebensolcher Kauz war ja auch der Verfasser des deuteronomischen Bundesbuches: um das altersgraue Juda zu ändern, fingiert er es in die Gestalt des jungen Israel hinein, das im Begriff steht, sich das Westjordanland zu erkämpfen, schreibt ihm die vorsichtige Behandlung der Obstbäume, der auszunehmenden Vogelnester, der anzulegenden Hausdächer, der menschlichen Exkremente im Lager vor, befiehlt Rache an den Amalekitern für ihr Verbrechen in der mosaischen Zeit und droht seinem Volke in Widerspruch mit Mose und den Propheten in Kap. 28 mit absolut hoffnungsloser Austilgung; und sein Buch wird nicht bloß sofort als eine altmosaische Urkunde begrüßt, sondern richtig und glücklich aus ihm nur das Eine herausgehört, was er im geheimen wollte, daß der Kultus in Jerusalem zu konzentrieren und zu reformieren sei.

Aber so einfach liegt die Sache nicht. Wir haben es in unserem Falle nicht mit einem einzigen singulären Literaten und mit dem singulären Glücke seines Elaborates zu tun, sondern, was die Hypothese bis zum Umfallen beschwert, mit einer ganzen Reihe von verschiedenen Literaten und deren Produktionen, auf die wir diese Unvernunft und dieses Glück, als wäre das Singuläre die Regel, ausdehnen müssen. Denn die vorstehenden Untersuchungen

haben als zweifelloses Resultat ergeben, daß unser Verfasser nur kombinierte, was er in mehreren, vor ihm vorhandenen Schriften bezeugt fand. Da haben wir erstens das Buch der Thoroth über die Mannigfaltigkeit der Opfer und über die auf die Kasualien des individuellen und gemeindlichen Lebens berechneten gottesdienstlichen Riten, in welchen das Heiligtum als der Ohel Mo'ed angesehen wird, wie in der ältesten Erzählung. So gewiß als die vorgeschriebenen Handlungen eigentlich gemeint sind und kein Mensch sie in symbolische Hieroglyphen für kirchenpolitische Tendenzen umdeuten kann, so gewiß ist auch der Ohel Mo'ed in ihnen eigentlich zu verstehen, und da, so alt die Zünfte sind, ebenso alt auch die Geheimregeln ihrer Technik sein müssen, so wird jedermann schließen, daß die Entstehung und der maßgebende Kern dieser Kunstregeln der Priester und Leviten in eine Zeit zurückreicht, wo das zentrale Nationalheiligtum ein wirkliches Zelt war und als solches den Namen Ohel Mo'ed führte. Man kann weiter annehmen, daß die alte Priester- und Levitenagende Änderungen und Zusätze in einer Zeit erlitten hat, welche diesseits des salomonischen Tempelbaues liegt, und daß bei dem ängstlichen Konservatismus des Altertums in religiösen Dingen und bei der zähen Tradition der priesterlichen Zünfte auch in der Formulierung der neu hinzukommenden Regeln nicht die auf den Tempel angewandten Ausdrücke דביר, היכל, בית יהוה, sondern die auf das Zelt zugeschnittenen benutzt worden sind, was dann aber nur ein Beweis für das tatsächlich höhere Alter der letzteren sein würde. Aber das ist absolut unvernünftig anzunehmen, daß man im Exile, wo man in dem niederdrückenden Gefühle lebte, durch Entweihung des jerusalemischen Tempels sein Unglück verdient zu haben, und in der Sehnsucht, diesen Tempel zu besserer Ehrung wiedererstehen zu sehen, Muße dazu gehabt und Frucht davon verhofft habe, den auf den Tempel bezüglichen Sprachgebrauch der alten Kultusregeln in unpraktischem Archaismus durch einen für das im übrigen gänzlich unbekannte alte Moseszelt erfundenen Jargon zu ersetzen. Jedenfalls bekundet unser Verfasser, indem er diese gesetzlichen Ordnungen aufnahm, um zu zeigen, wie das mosaische Heiligtum bedient worden sei, und nach ihnen sich seine Anschauung von ihm bildete, daß er ihren Sprachgebrauch nicht für einen modernen Mummenschanz gehalten hat. War

es ein solcher, so liegt er weit zurück. Denn wir gebrauchen eine geraume Zeit für die Entwicklung der Dinge vom ersten Auftauchen dieser Ausgabe der Priester- und der Levitentechnik bis zu dem Punkte, auf dem unser Verfasser sich befand, wenn er trotz aller vorhanden gewesenen früheren Überlieferung und trotz der widersprechenden Autorität des deuteronomischen Bundesbuches aus jenem gefälschten Buche entnehmen durfte, welche Fassung die gottesdienstlichen Verordnungen des Mose in den betreffenden Materien gehabt haben.

Dazu kommt zweitens das Heiligkeitsgesetz. Dasselbe (s. meinen Pentateuch S. 377 ff.) hat nicht bloß einen religiös-sittlichen Lebenskatechismus mit der ausgesprochenen Absicht dargeboten, daß durch seine Beobachtung die Sitten Israels als die einer Gemeinde des heiligen Gottes sich von denen der Ägypter und Kanaanäer aufs strengste unterschieden, nicht bloß Regeln über das vom Priester und seiner Familie zu wahrende Dekorum, nicht bloß Verordnungen über alltägliche und festtägliche Gottesdienste, von denen einige auch in das Buch der Thoroth aufgenommen und von ihm assimiliert worden sind, sondern, wie die obige Untersuchung erwies, auch detaillierte Befehle über Sinn und Vollzugsart kultischer Handlungen im Heiligtum mit spezieller Beziehung auf die technische Einrichtung und die Apparate desselben. Und diese waren so vorgestellt, daß nicht bloß die Verordnungen der Thoroth ohne weiteres auf sie anwendbar sind, sondern daß auch unser Verfasser sie ohne Zwang für seine Beschreibung des Gotteszeltes heranziehen konnte. Sollen wir diese Urkunde auch für eine im Exile ausgeklügelte, in künstlichen Mosaismus und Archaismus eingekleidete Fälschung halten? Die Modernen wissen noch heute nicht genau, wie sie sich zu Ezechiel verhält; daß er selbst sie verfaßt habe, wagt man nicht mehr, wie vordem, zu behaupten. Es wäre auch zu ungereimt, dem Propheten, der auf eigene Autorität neues setzt, der den sittlichen Mut hat, mit seiner Person dafür einzutreten, der frank und frei, was er für die Zukunft wünscht, als eine neue Ordnung hinstellt, zuzutrauen, daß er heimtückisch sich die Mühe gegeben habe, in der Maske des Mose Gesetze zu erfinden, um ihnen nachher unter seinem eigenen Namen ins Gesicht zu widersprechen. Um so gewichtiger ist aber die von mir a. a. O. erwiesene und unwiderlegbare Tat-

sache, daß Ezechiel gerade dieses Gesetzbuch viel benutzt und daß er gerade da, wo er ihm Lebensvorschriften in seiner eigentümlichen Fassung am auffälligsten entnimmt (20, 10 ff.), ausdrücklich erklärt, solches habe Jahve dem mosaischen Israel in der Wüste befohlen. Sollte dieser gelehrte Priester, der wenn irgend einer die vorexilische Priesterlehre kannte, sich just durch den archaistischen Schein der Beziehung der Riten auf das mosaische Heiligtum haben auf den Leim locken lassen, dieses frisch aus der Presse kommende Falsifikat für eine alte Urkunde zu halten? Wellhausen hilft sich einmal mit dem vieldeutigen Satze, die Beziehungen zwischen Ezechiel und dem Heiligkeitsgesetze seien „auf einen breiteren Boden zu stellen". Ich wende diesen Ausdruck so, daß ich sage, es muß eine weite Distanz dem Raume und der geistigen Atmosphäre nach bestanden haben zwischen Ezechiel, der das Amt des priesterlichen Lehrers für die Zukunft dadurch erfüllt, daß er die von ihm gewollte Neuordnung des gottesdienstlichen Lebens ausdrücklich als eine neue hinstellt, die er mit mosegleicher Autorität im Namen seines Gottes verkündet, unbekümmert um ihre Abweichungen von den bisher als altheilig geltenden Regeln, und zwischen dem priesterlichen Skribenten des Heiligkeitsgesetzes, der seine Neuordnung für die Zukunft in der Maske des Mose als die altsinaitische Ordnung der offenbar als ein Haufe von Ignoranten gedachten Gemeinde aufzuhalsen wagt. Aber das genügt nicht. Sondern da Ezechiel buchstäblich zitierte Ordnungen des Heiligkeitsgesetzes als uralte Satzungen der mosaischen Zeit bezeichnet — eine Tatsache, die selbst die Proteste aller theologischen Fakultäten von heute nicht aus der Welt schaffen würden — so müssen wir auch eine weite zeitliche Distanz zwischen beiden Verfassern statuieren. Denn das Heiligkeitsgesetz muß von seinem Ursprunge an doch schon ein recht langes Leben gehabt haben, ehe es den Schein des Altertums erwarb, der den der priesterlichen Tradition kundigen, zwischen alten und neuen Ordnungen, zwischen Vergangenheit und Zukunft scharf unterscheidenden Ezechiel bewog, es ohne Furcht vor Widerspruch in seiner Gemeinde als ein Buch der mosaischen Wüstengebote zu bezeichnen und zu handhaben. Ezechiel hat das aber aller Wahrscheinlichkeit nach schon zu einer Zeit getan, wo der salomonische Tempel noch stand; schwerlich wird man also denkbar finden, daß doch erst im Exile

dieses literarische Abenteuer gewagt sei. Ich glaube, daß auch nur die Angst vor Lev. 26, der das Exil weissagenden Schlußrede, auf die sichere Erkenntnis geführt hat, das Heiligkeitsgesetz sei im Exile entstanden. Denn zwar die Propheten haben seit alten Zeiten das Bleiben im Lande Kanaan davon abhängig gemacht, daß Israel eine bessere Moral verwirkliche, als die ihm vorangegangenen Bewohner (s. Am. 2, 9). Aber dieser Gesetzsammler ist ja kein Prophet. Nun, wenn nicht, so hat er doch Propheten gehört, und wenn der Welfe, ohne Prophet sein zu wollen, die Strafe des Staates Preußen für das Jahr 1866 sich so gedacht hat, daß er einen den Stufen seines Werdens und Wachsens umgekehrt entsprechenden Auflösungprozeß erleben werde, so wird es dem gemeinen Israeliten, der von den Anfängen seines Volkes als eines Eindringlings in Kanaan weiß, auch vor dem wirklichen Exile möglich gewesen sein, die Strafe für seines Volkes Sünde als Verwüstung Kanaans und als Vertreibung seiner Einwohner in die Knechtschaft vorzustellen.

Doch es sei darum; es sei auch das Heiligkeitsgesetz mit seiner Vorstellung vom mosaischen Zeltheiligtum ein künstlich archaistisches Präparat, das das singuläre Glück gehabt hat, alsbald als authentisch anerkannt und von Ezechiel in seinen sittlichen Vorschriften als alt und gut approbiert, in seinen kultustechnischen aber als gleichgültig ignoriert zu werden! Aber was sollen wir zu der d r i t t e n Quelle sagen, die unser Verfasser bei seiner Erzählung vom mosaischen Heiligtum ausgeschöpft hat? Ich will dabei absehen von dem Schlusse des Inventurverzeichnisses Ex. 38, 21 ff., welches zweifellos sich als Bestandteil einer geschichtlichen Nachricht gibt, die älter ist, als unser Verfasser. Denn ich halte selbst für wahrscheinlich, daß es in literarischem Zusammenhange mit der Gottesordnung über das Lager und die Marschweise des Heeres gestanden hat, welche in Num. 3. 4. 10 der Darstellung zugrunde gelegt ist. Auch diese will ich nicht besonders geltend machen, da sie wahrscheinlich mit der Hauptquelle über die Einrichtung des Gotteszeltes ursprünglich verbunden war. Aber von letzterer, welche das Gotteszelt bautechnisch erst als von Mose geschautes Gesicht und dann als dem Mose von Gott gegebenen Auftrag beschrieb, habe ich oben ausführlich erwiesen, daß sie von der Agende der Thoroth und von dem Heiligkeitsgesetz aufs deutlichste zu unterscheiden, und

daß sie von unserem Verfasser zugleich treu und frei in der Verwendung und Kombination ihrer Nachrichten für seinen Zweck ausgenutzt und also als eine glaubwürdige Autorität angesehen worden sei. Wie sollen wir uns den bei der Gleichheit der Materie doppelt empfindlichen Gegensatz des Sprachgebrauches erklären, den ich früher ausführlich darlegte? Es ist doch unmöglich, daß in einem und demselben Kreise der Zeit und der Anschauung für dasselbe Ding promiskue Bundeslade und ʿEduthlade, für dieselbe Zeltwohnung Ohel Moʿed und Miškan der ʿEduth in Gebrauch gewesen sei, und daß die Schriftsteller sich in diese Ausdrücke dann so geteilt haben, daß die einen konsequent den der alten Erzählung angehörigen, Ohel Moʿed, die anderen ebenso beharrlich den zweiten, Miškan der ʿEduth gebrauchten. Denn sie sind aus verschiedener Anschauung geschöpft. Nach der einen ist die Lade des Bundes das, was sie heißt, weil die Bundestafeln in ihr liegen, nach der anderen ist sie in ihrer eigentümlichen Gestalt das Symbol der unsichtbaren Gegenwart Jahves. Wenn die Modernen recht hätten, die die 10 Bundesworte erst 6 bis 7 Jahrhunderte nach Mose fixiert sein lassen, so müßte man den zweiten Sprachgebrauch für den ältesten halten. Denn er nimmt keine Rücksicht auf die in der Lade geborgenen Bundesworte und stimmt mit der Deutung des alten Erzählers, daß der Ohel Moʿed so heiße, weil in ihm der unsichtbare Gott den ihn Befragenden sich vernehmbar macht.

Ist aber auch diese Quelle exilischen Ursprungs, dann haben wir in ihrem Verfasser den dritten Autor, der, um seine kirchenpolitischen Pläne geltend zu machen, das mosaische Heiligtum und Heerlager nach seiner Phantasie und dreister Erfindung mit dem geflissentlich erweckten Scheine, daß er über alte Geschichten berichte, beschreibt und dabei das ungeheure Glück hat, daß die Gemeinde ihm glaubt, auch seine versteckte praktische Absicht merkt, und doch sich nicht verführen läßt, ein solches Heiligtum auszuführen, sondern in weiser Beschränkung nur die allgemeinen regulativen Ideen heraushört, die in dem Detail der Einrichtung verkörpert zu sein scheinen.

Es ist nun schon an sich für eine Hypothese ein übles Ding, wenn sie das Singuläre als geschehen setzen muß. Muß sie aber an drei ganz verschiedenen Subjekten — vom Betruge und Erfolge des deuteronomischen Bundesbuches sehe ich jetzt ab — sich dreimal

dieselbe Singularität mit denselben Wirkungen wiederholen lassen, so fällt sie unter der Wucht des Absonderlichen zu Boden. Man muß deshab, wie Wellhausen sagt, versuchen, die Erscheinungen „auf einen breiteren Boden" zu stellen, oder wie ich dafür sagen will, man muß das Singuläre als das Reguläre, als das Natürliche und notwendig zu Erwartende zu begreifen suchen. Wenn die ganze Generation des Exiles in den angeblichen Gedanken und Einrichtungen der mosaischen Urzeit lebte, wenn sie gewohnt war, die dort gemünzten Begriffe und Ausdrücke wie eine jedermann verständliche, archaische Zeichen- und Geheimsprache auf ihre ganz anderen Verhältnisse anzuwenden, wenn sie neben ihrem empirischen Dasein ein paralleles intelligibeles in der mosaischen Mythenwelt führte, dann ist es nicht mehr singulär, wenn verschiedene Schriftsteller das, was sie für Gegenwart und Zukunft zur Geltung bringen wollen, in Erzählung über die Ordnungen und Sitten der mosaischen Zeiten hüllen, auch nicht mehr singulär, wenn die Gemeinde der Leser oder Hörer ohne jede Kritik das Gebotene hinnimmt und richtig, wie es gemeint war, versteht. Dann ist diese ganze Stimmung, diese allgemein verbreitete Atmosphäre der gesuchte breite Boden, auf dem dicht neben- und hintereinander die archaistischen literarischen Weltverbesserungsprogramme wie Pilze aus der Erde aufschießen können.

Ich fürchte aber doch, daß der Boden nicht breit genug ist. Denn Ezechiel, der doch auch einen Kreis von Exulanten repräsentiert, redete zu Leuten, die ihre Gedanken auf den noch bestehenden salomonischen Tempel gerichtet hielten, um ihnen dessen Untergang als gerechte Strafe für den Bruch des mosaischen Bundes, dessen Forderungen beide Teile kennen, zu verkündigen; nachdem sein Untergang erfolgt ist, wird er nicht müde, sie durch die Verheißung künftiger Wiederherstellung ins heilige Land zu neuer, wahrhaftigerer Gemeinschaft mit ihrem Gotte und einer besseren Ordnung ihres gottesdienstlichen Gemeindelebens zu trösten. In diesem Kreise, wo sich alles um die Verwerfung des bisherigen Tempels und Jerusalems und um eine von Gottes Gnade zu erwartende, höhere Neugründung beider in der mit der Gegenwart absolut kontrastierenden Zukunft handelt, ist offenbar kein Raum und kein Bedürfnis für die Einhüllung der auf praktischen Erfolg bedachten Lehren im

Berichte über eine rein erlogene Gottesdienstordnung, die das Israel der Wüste vor tausend Jahren gehabt habe.

Nun soll aber nach den modernen Historikern die Zeit des Exiles, als ein wahres Wunder literarischer Produktionskraft, nicht bloß das kanonische Königsbuch und die deuteronomistischen Überarbeitungen der alten historischen Literatur hervorgebracht haben, sondern auch den Grundstock der Sprüche und des Psalters, Bücher, von denen jenes sich in geflissentlicher Abwendung vom religiösen Gemeinleben auf die aus der Gottesfurcht erwachsende Lebensklugheit des Individuums beschränkt, dieses, wo individuelles oder gemeindliches religiöses Leben seinen Ausdruck findet, das Lokalkolorit für seine äußere Erscheinung vom Tempeldienste hernimmt. In derselben Zeit soll das Buch Hiob ersonnen sein, welches für den ganzen israelitischen Gottesdienst kein Auge hat, sondern in die Tiefen des Himmels und in die Geheimnisse des inwendigen religiösen Lebens des Individuums sich versenkt, um das Kleinod seligmachender Wahrheit zu finden, als ob der historische Gegensatz der israelitischen zu den nichtisraelitischen Religionen nicht existierte und das Problem der tatsächlichen Zerstörung der Gemeinde Jahves durch abgöttische Völker gegen die Not Hiobs nicht in Betracht komme. Das rechte Gegenstück dazu ist dann der ebenfalls in diese Zeit versetzte Prophet des Buches Jes. 40—66. Denn mit beiden Füßen steht er in dem empirischen Boden der Zeitgeschichte, um jeden Schritt des Kyros gespannt zu verfolgen, auf jeden mit homiletischen Fanfaren zu reagieren, die geeignet sind, die Völker und Israel aus sicheren Träumen oder dumpfer Verzweiflung aufzurütteln, oder um den niederbeugenden Eindruck, den die entstellte und verstümmelte Leiche des zertrümmerten Jerusalems macht, durch die glänzendsten Bilder der Schönheit und unverwüstlichen Lebenskraft auszulöschen, zu der sie ihr Eheherr Jahve zu erwecken im Begriffe ist. Mögen wir die Autoren, welche diese Schöpfungen hervorgebracht haben, noch so sehr als eigentümliche Köpfe fassen, auch das Eigentümliche wächst nur auf einem entsprechenden Boden, und was sie geleistet haben, boten sie doch einer Gemeinde dar, die in der Aufnahme ihr Verständnis bezeigte. Ich glaube nicht, daß die Leute, welche an den Sprüchen sich zu belehren, an den Psalmen sich zu erbauen suchten, daß die

Kreise, die das Buch Hiob mit Andacht lasen, daß die, welche von Deuterojesaja sich trösten ließen, das Publikum gewesen sind, in welchem und für welches Fiktionen einer mosaischen Kultusordnung, berechnet auf das alte Israel der Wüste als erwünschte Befriedigung eines aktuellen Bedürfnisses entstehen konnten. Dann verengt sich aber der angeblich breite Boden, auf dem unsere drei vorgeblich mosaischen Verfassungsprojekte entstanden sein sollen, in höchst unerwünschem Maße. Es bleibt kaum mehr über als der Winkel einer dem wirklichen Leben abgewandten Gelehrtenschule. Um so schwerer wird es dann aber zu begreifen, daß die in Sehnsucht nach dem Tempel zu Jerusalem sich verzehrenden, nach ihrer Rückkehr auf seine Wiederherstellung am alten Platze alle Kraft verwendenden, und nicht etwa seine Abweichung vom mosaischen Heiligtum, sondern den Abstand seiner Ärmlichkeit von der Herrlichkeit des salomonischen beweinenden Juden hinterher jene rein fingierten und auch ohnedies zur Gegenwart nicht passenden und nicht auszuführenden Pläne des mosaischen Heiligtums und Heerlagers zusammen mit Geboten von dauernder Gültigkeit und mit der jenen Plänen zum Teil widersprechenden alten Geschichtserzählung sich als die Urkunde der göttlichen Offenbarung an Mose haben aufhalsen lassen, die sie für all ihr Tun zu befragen verbunden seien. Nun ist es zwar leicht zu begreifen, daß, als das davidisch-salomonische Reich zertrümmert war und an Jerusalem und seinem Tempel das Schicksal Silos sich wiederholt hatte, der Zweifel, ob es nicht mit der öffentlichen Religion Jahves und mit der Mission Israels für sie aus sei, von den nachdenklichen und gebildeten Frommen nicht besser überwunden werden konnte, als indem sie in der Betrachtung der Wege Gottes über Jerusalem und Silo hinaus rückwärts gingen bis in die grundlegenden Anfänge, wo ein Haufe Heimatloser durch ausdrücklich zu diesem Behufe erfolgende Offenbarung des lebendigen Gottes unter Mose zum unaufgebbaren Eigentum Jahves, zum Priester seiner Religion, zu dem Gottesvolk Israels geworden ist. Sein Gott war in seiner Mitte und prägte durch seine Gegenwart ihm eine entsprechende Nationalsitte auf. Das war das Geheimnis der Kraft, durch die es zum siegreichen und selbständigen Dasein im eigenen Lande gelangte. Jetzt war Israel wieder ein heimatloser, unorganischer Haufe geworden. Die mosaische Zeit

konnte es lehren, wie es sich seine Wiederherstellung zu sichern und sich darauf vorzubereiten habe. Ist Gott in seiner Mitte und läßt es sein Leben durch seine Ordnungen organisieren und prägen, so darf es hoffen, seinem Ziele erhalten zu bleiben und dasselbe dereinst zum Erstaunen aller Welt zu erreichen. Zur Zeit Moses war Jahve in Israels Mitte, sofern sein Wort, in authentischer Beurkundung in der Bundeslade geborgen, den Mittelpunkt seiner zeichenhaften Wohnung, des Stiftszeltes, bildete. Und jetzt hat Israel zwar nicht den Opferaltar für seine Gott darzubringenden Gaben, aber das Bundeswort seines Gottes ist ihm von Mose her geblieben. Ich kann mir also denken, daß in dieser Zeit der äußersten Niederdrückung des Nationalgefühles derjenige Teil der geschichtlichen Literatur, welcher die von keinem Propheten nach ihm erreichte Höhe der Taten und Worte des Mose (Deut. 34, 10—12) darstellte, ein besonderes Ansehen erlangt hat wie nie zuvor, und daß er zum Gegenstande der nachdenklichsten Betrachtung, der eifrigsten Lektüre und Besprechung, der tiefsinnigsten Auslegung und dadurch zu einer Quelle der Begeisterung für die beschwerliche Aufrechterhaltung der israelitischen Nationalsitte in der heidnischen Umgebung, für die opferbereite Unterstützung der Wiederanfänge einer Tempelgemeinde im Heiligen Lande geworden ist. Je allgemeiner diese andächtige Beschäftigung mit dem Buche, aus welchem man die Rede des Mose vernahm, in den Gemeinden der Diaspora wurde, desto wirksamer wurde es als das die Zerstreuten zum Volke einigende Band; desto erklärlicher wird auch, daß Esra nicht bloß die geflissentlich aufgesuchten, auf den Tempel- und nicht auf den Stiftshüttendienst eingeübten Nethinim mit nach Jerusalem brachte, sondern auch jenes geheiligte Buch der Diaspora, und daß er die Tempelgemeinde dazu vermochte, die regelmäßige Lektüre und andächtige Dolmetschung desselben in ihre gemeindlichen Gottesdienste aufzunehmen und aus ihm den Bescheid auf die Fragen des öffentlichen Lebens ermitteln oder bestätigen zu lassen. Damit das Buch aber solche Wirksamkeit entfalten konnte, dazu waren die Bemühungen autoritativer Gelehrter erforderlich. Nur sie konnten den Sinn seiner Ordnung, die Deutung seines dunklen Inhaltes, die höhere Einheit seiner Widersprüche, den vorausgesetzten Hintergrund seiner rätselhaften Fragmente ermitteln, nur sie den allge-

meinen und bleibenden Wahrheitsgehalt aus den auf längst vergangene Dinge und Zustände berechneten Gottesworten erheben und zur heute verständlichen und der jetzigen Gegenwart geltenden Lehre gestalten. Diese gelehrte Kunst setzt aber notwendig die unbezweifelte, von der Gesamtheit anerkannte Echtheit der Reliquie voraus, um die sie sich bemüht. Je echter sie ist, desto wertvoller ist, der sie aufzuklären und ihre geheime Wirksamkeit zu zeigen vermag. Und was sollte wohl bei der Vielheit und dem Wettbewerb der Schriftgelehrten in der Deutung der heiligen Urkunde für den einen gegen den anderen entscheidend in die Wagschale fallen, als daß bei der Auslegung des ersten die für alle gleich gegebene Schrift, ohne nach Form und Inhalt Gewalt zu leiden, zu deutlicher Rede gebracht worden war?

Im kleinen ähnliches haben wir Deutsche erlebt. Als nach der Humanitätsschwärmerei des vorletzten Jahrhunderts das lebhafte Gefühl erwachte, daß mit der Umstürzung des deutschen Kaiserthrones durch den Fußtritt des korsischen Eroberers die deutsche Nation als solche in Gefahr gekommen sei, vom geschichtlichen Boden weggelöscht zu werden, flüchtete sich der deutsche Geist, dem die Romantik die Augen für die geheimnisvolle Tiefe und die ahnungsreiche Jugend der Völker erschlossen hatte, in die Urwelt der germanischen Vorzeit und in die Herrlichkeit der alten, sagenumwobenen Kaiser zurück. Aus ihren Denkmälern suchte man den eigentümlichen Wert und die Bestimmung des deutschen Volkes in ursprünglicher Ausprägung zu erschauen, freudigen Mut zur Behauptung der eigenen Nationalität und die Zuversicht zur Wiederaufrichtung des Reiches zu gewinnen. Von diesem Zuge der Zeit getragen, haben die für deutsche Art begeisterten Grimm, die Maßmann, die Haupt, die Wackernagel, die Vilmar und eine ganze Schar ihnen gleicher Gelehrten miteinander gewetteifert, nicht Denkmäler deutscher Vergangenheit zu erfinden und vorzutäuschen, sondern die vorhandenen sorgfältig zu sammeln, sie in ihrer reinsten Gestalt ans Licht zu stellen, ihren Sinn auch mit besonderer Betonung des für alle Zeiten Wertvollen und für uns Vorbildlichen zu deuten. Sie mögen hier und da in ihren Theorien geirrt, in der Wertschätzung übertrieben haben; aber die objektiv gegebenen Urkunden lagen vor, und durch wiederholte Vergleichung ihrer Natur mit den Aussagen

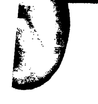
der Gelehrten konnten diese bewährt und berichtigt werden. Und eben deshalb, weil sie die gebildete Welt zur Teilnahme für ihre Bemühung und zur Mitarbeit reizten, haben diese aus einem allgemeinen Zuge der Zeit hervorgegangenen Forschungen und literarischen Arbeiten ganz wesentlich dazu beigetragen, daß uns Deutsche wieder das sieghafte Bewußtsein erfüllt, einen eigentümlichen Wert zu repräsentieren und für eine Mission großer Zukunft berufen zu sein. Denn die urkundlich bestätigte Erinnerung an eine große Vergangenheit kann eine gesunkene Nation zur äußersten Anstrengung um ihre Wiedererhebung begeistern. Die Vergegenwärtigung der Ehre, die wir wirklich gehabt haben, kann uns zur Beschämung über unsere gegenwärtige Schmach und zu energischer Ermannung bewegen. Ein erlogenes Bild derselben wird uns ein verächtliches Lächeln abnötigen und uns in fatalistischer Trägheit bestärken. Und wenn wir selbst uns ein leeres, aller Wirklichkeit entrücktes Phantasiebild von unserer Vergangenheit vor die Seele zauberten, wie sollte dieses Erzeugnis eines der Wirklichkeit ohnmächtig und resigniert gegenüberstehenden Wollens uns auf einmal die Kraft des Wollens geben, mit der wir der Wirklichkeit mächtig werden?

Kehren wir in den Zusammenhang unserer Erörterung zurück, so setzt die Schriftgelehrtenzunft voraus, daß ihr und der Gemeinde die Urkunde über die mosaische Zeit in gleicher Weise als gegeben vorlag. Sind die Gottesdienstordnungen der mosaischen Zeit in ihr fingiert, so muß dieses Unternehmen lange vorher geschehen sein, zumal da ihrer mehrere es auf verschiedene Weise wagten. Statuieren wir nun, um die Unwahrscheinlichkeit zu beheben, daß ihrer mehrere jeder für sich dichten und mit Erfolg das Erdichtete als bare Münze los werden, den breiten Boden eines allgemeinen Bedürfnisses der Gemeinde, sich an der mosaischen Offenbarungszeit und ihren Präzedenzfällen zu orientieren, so entsteht die Frage, woher dasselbe kommen konnte. Doch gewiß nur, wenn die Gemeinde von der Besonderheit dieser vor der politischen Geschichte des kanaanäischen Israel gelegenen Epoche ein deutliches Bild hatte. In demselben Maße aber, als ihr dieses teuer war, in demselben Maße war es überflüssig, ein anderes zu verlangen, und unmöglich, ihr ein anderes mit Erfolg unterzuschieben. Sollen wir aber annehmen,



daß lügenhafte Skribenten erst durch ihr fingiertes Bild diese Hinwendung zur Zeit des Mose in weiten Kreisen erzeugt haben, so ist erstens absolut unbegreiflich, daß die die davidisch-salomonische Herrlichkeit beweinende, von den Propheten mit den Verheißungen ihrer Wiederkehr getröstete und sich darauf vorbereitende Gemeinde dazu hat gebracht werden können, ihre geistige Nahrung in dem bloß vorgeblichen Bilde einer schlechthin vergangenen Epoche zu suchen, das erst mühseliger Deutung bedurfte, um belehrend zu wirken. Und zweitens entsteht die Frage, woher denn jene versteckten Autoren den Stoff genommen haben, um ein ungefähr in jene vergangenen Zeiten zurückschiebbares, den Schein der Altertümlichkeit besitzendes Bild zu fertigen. Kein Mensch glaubt ja, daß die den Erdgeruch der Wirklichkeit an sich tragenden Opfer- und Reinigkeitsthoroth erst damals ersonnen und mit alter Etikette versehen publiziert seien. Dann haben sie sich also an bereits formulierte, allgemein bekannte Überlieferung gehalten. In demselben Maße war es aber überaus schwer, Zusätze und Änderungen kirchenpolitischer Tendenz anzubringen und zugleich den Schein des unverfälschten Altertums zu bewahren. Und auch höchst überflüssig. Denn die alten Ordnungen mußten ja ausgelegt und gedeutet werden, die Auslegung war der rechte Weg, um neue Gedanken an den Mann zu bringen — und dieser ist auch in Wirklichkeit eingeschlagen worden —, die Fälschung und Entstellung des Wortlautes war ein Umweg und eine Gefährdung der eigenen Absicht zumal.

Der geduldige Leser, der meinen Überlegungen bis hierher gefolgt ist, wird mit mir den Eindruck haben, daß der Gedanke einer Erdichtung der Gottesdienst- und Lagerordnung der mosaischen Zeit in hierokratisch gesonnenen Literatenkreisen des Exiles nur bei der Studierlampe Gelehrter entstehen konnte, welche mit ihren Spekulationen über die Natur der Dinge und die Wirklichkeit des Lebens hinausschwärmten. Er wird an der Natur des Stoffes zu schanden, wie seiner Zeit die Baursche Evangelienforschung. Auch ihr war der Stoff der evangelischen Überlieferung ein Fangball, den die kirchenpolitischen Parteien einander zuwarfen, nachdem eine jede der anderen zum Tort ein Stück Farbe davon abgewaschen und durch die komplementäre ersetzt hatte. Wenn Matthäus die Berg-



predigt in ausführlicher Gestalt obenanstellt und sie vom Berge herab promulgiert werden läßt, so zeigt sich darin die judenchristliche Partei, die alles Gewicht auf die Moral Jesu legt; wenn Lukas sie auffällig ins kurze zieht und Jesum dabei auf einen πεδινὸς τόπος stellt, so tut er das im Eifer für den Paulinismus; versteckterweise degradiert er die Bergpredigt zu einer bloßen Feldrede. So wird der im großen und ganzen identische Stoff, als bedeute er durch seine eigene Natur nichts, in den Hintergrund gerückt und die seiner Gleichartigkeit gegenüber unscheinbaren Variationen unter die Lupe genommen, als offenbaren sie die miteinander ringenden Faktoren des altkatholischen Christentums. Ich selber, obwohl entschlossen, den Versicherungen Baurs nicht zu glauben und seine Beweisgründe argwöhnisch nachzurechnen, habe mich dem Zauber, den diese Methode ausübte, nicht entziehen können. Die einförmige, graue Masse der evangelischen Überlieferung schied sich durch die hinzugedachten Tendenzen der Schriftsteller in eine Mehrheit konkreter, organischer Wesen, deren Verhältnis zueinander als das lebendige Geschehen zwischen gegensätzlichen Größen vor die Seele trat. Das Auge schärfte sich für die Eigentümlichkeiten der Stoffeinfassungen, und das Schema ihrer logisch gerechten Anordnung war ein den Geist anmutendes und erwünschtes Hilfsmittel des Gedächtnisses, sich zu orientieren und das Viele zu behalten. Aus dem gleichen Zauber erkläre ich mir auch die weite Verbreitung der heute üblichen Manier, die Propheten durch Abstrich und Ergänzung an ihren überlieferten Zeugnissen zu Charakteren bornierter Eigenart und Bildung aufzuschmücken und in Geringschätzung der Überlieferung sie in das vom logischen Prozesse erforderte Verhältnis des Gegensatzes, des Aus- und Nacheinander zu bringen, das deuteronomische Bundesbuch als das kirchenpolitische Programm einer einflußreichen Partei am Hofe des Königs Josia an die Spitze der kultusgesetzlichen Literatur zu stellen und in Nichtachtung der Überlieferung den sogenannten Priesterkodex aus einer literarischen Fabrik des Exiles abzuleiten. Auch hier gewinnen wir ein geistatmendes und darum unterhaltendes Schema, wenn es gilt, den massenhaften Stoff sich anzueignen und sich darin zurechtzufinden. Aber beide Male wird die Entstehung des Überlieferungsstoffes nicht begriffen, und der letzten Theorie hängt der himmel-

schreiende Übelstand an, daß sie sowohl beim deuteronomischen wie beim Priestergesetze und hier mehrmals wiederholt eine Übertölpelung der Gemeinde durch Betrug setzen muß. Die Rede, nur in der Maske des alten Mose habe man dem Volke Israel mit gesetzgeberischen Neuerungen kommen können, gesteht nicht bloß zu, daß Mose Israels Gesetzgeber gewesen ist und dafür gegolten hat; vor allem aber, sie verfängt nicht bei einem Volke, das sich von dem Propheten Samuel die königliche Verfassung, von den Propheten Gad und Nathan die Anweisung zum Tempelbau, diese einschneidendsten Neuerungen hatte geben lassen, das überhaupt die Propheten als dem Mose gleichartige Dolmetscher der göttlichen Willensmeinung unter den jeweiligen Zeitumständen betrachtete und obendrein in Jeremia und Ezechiel deren besaß, leider sogar solche, von denen der eine das deuteronomische Bundesbuch, der andere die Maximen des Heiligkeitsgesetzes als Ausdruck der Bundesgedanken Gottes in der mosaischen Epoche verkündete.

Wo immer sich ein Volk mit der Überlieferung von gesetzlichen Stoffen schleppt, ohne aktuelle Bedeutung für die unmittelbare Wirklichkeit, wird man die verzweifelte Auskunft, daß man nicht mit Überlieferung, sondern mit einer in das Trugbild derselben gehüllten modernen Erfindung zu schaffen habe, gut tun beiseite zu lassen und vielmehr nach der Vergangenheit fragen, wo diese Gesetze Ordnungen des wirklichen Lebens waren und deshalb der Überlieferung wert wurden. Für unseren Zweck ist es allein erforderlich, dieser Frage in bezug auf die am dreistesten für Fiktion erklärten Ordnungen des Lagers und der Gotteswohnung nachzugehen und nach historischer Methode rückwärts schreitend die Zeiträume der Vergangenheit zu mustern.

Darüber ist kein Streit, daß das israelitische Lager als ein Viereck nach den vier Weltrichtungen orientiert ist, daß je drei der zwölf Stämme, eng an den prinzipalen unter ihnen geschlossen, je eine bestimmte der vier Seiten einnehmen, daß die Distanzen ihrer Quartiere bemessen sind von dem zentralen Platze aus, den das von Ost nach West orientierte Rechteck der Gotteswohnung einnimmt, und daß diese von einem engeren Viereck eingeschlossen ist, welches die Zelte der drei Levitenkohorten an den übrigen drei Seiten der

Gotteswohnung und die der Führer vor der Ostfront derselben bilden. Die Lade und ihre Wohnung weihen und schützen das Lager, und dieses wieder ist als Schutz der Lade, als des höchsten Schatzes der versammelten Nation, organisiert. Ich will mich nicht auf die muhammedanische Heeres- und Quartierordnung, auch nicht auf die Lagertechnik der deutschen Landsknechte berufen, aber doch bemerken, daß wer des Polybios Berichte über das römische Lager und dazu Nissens vorzügliches Werk über das templum gelesen hat, über die mosaische Lagerordnung, als müsse sie ein bloßes Phantom sein, sich nicht wundern wird. Auch das römische Lager war ein Quadrat, welches durch das templum des Augurs, des religiös-kultischen Technikers, und nach seinen Anweisungen durch die Zunft der Gromatiker nach den vier Weltrichtungen ausgemessen und orientiert wurde. Den Mittelpunkt, das principium, eine Nachamung des römischen Forums, bildete der vor dem praetorium, dem Feldherrnzelte, gelegene Platz mit den Altären, hier kreuzten sich die beiden Hauptstraßen im Lager, die praetoria und die principalis, und die nach Stand, Waffen und Nationalität bunte Heeresmasse war so organisiert, daß die Zelte der Bundesgenossen dem Außenwalle, die der römischen equites der inneren Straße am nächsten und zwischen ihnen die Quartiere der hastati, der principes, der Triarier in dieser Folge von außen nach innen zu liegen kamen. Ich wüßte nicht, weshalb die alten Israeliten, wenn einmal das Feldgeschrei des von allen gekannten Jahve, des Kerubenthroners, die an Rang, an Lebensweise, Bewaffnung und Kriegskunst so verschiedenen, durch den Zusammenhang der Geschlechter in sich abgeschlossenen und aufeinander eifersüchtigen Stämme zum Kriegszuge rief, sich nicht vor der notwendig zu erwartenden Verwirrung und den verderblichsten Dissidien durch eine alle begründeten Ansprüche berücksichtigende, verständige Lagerordnung geschützt haben sollten, der jedermann als unbedingt autoritativer gehorchen mußte. Zog die Bundeslade mit ins Feld, wie es unter David zweifellos geschehen ist, so geschah es, weil sie Sieg und Segen für die Unternehmung sicherte. Dann war sie aber das sorgsamst zu hütende Gut für alle, und ihr Zelt mußte den Mittelpunkt bilden, um den das gegliederte Heer sich wie ein schirmender Wall herumlegte. Gewiß waren die Israeliten

nicht so abergläubisch wie die alten Römer. Aber zur Freiheit der Kinder Gottes hat uns erst der Herr Jesus gebracht. Die Israeliten des Altertums, die in der Lade das Sakrament ihres Gottes und in den Priestern und Leviten die autoritativen Mittler seines rechten Gebrauchs sahen, durften des Glaubens leben, daß das nach der Lade orientierte, von Priestern und Leviten angeordnete Lager die beste Gewähr nicht bloß gegen menschliche Unordnungen, sondern auch gegen alle von Menschen unabhängigen und nicht zuvor berechneten Unfälle sei. So gewiß aber David, indem er die alte Lade von Silo nach Jerusalem verpflanzte und dieses dadurch zur קרית מועד (Jes. 33, 20) für Israel machte, indem er ferner den silonitischen Priester Ebjathar zum Oberpriester des Reiches bestellte, zu den uralten Traditionen von Silo zurückkehrte, so gewiß hat er in der Bedienung der Lade, ob sie nun in Friedenszeiten in Jerusalem wohnte, ob sie inmitten des Heeres sich auf dem Kriegspfade befand, tunlichst die alten Ordnungen und Regeln fort- oder wiederaufleben lassen, die das seit alten Zeiten privilegierte Personal ihres Dienstes, wie die mittelalterlichen Bauhütten das Geheimnis ihrer Kunst, als Bedingungen für das Gelingen oder die Gottwohlgefälligkeit ihres amtlichen Handelns von Geschlecht zu Geschlecht überlieferte. Er knüpfte damit direkt an die alten, durch ihn zur Vollendung gebrachten Zeiten der „Kriege Jahves“, an die Zeiten der Gemeindekriege, die in Jahves Namen von Silo, vorher von dem festen Lager in Gilgal aus unternommen waren, die im Gedächtnis des Volkes durch Lied, Erzählung und schriftliche Urkunden erhalten wurden, und die sich selbst wieder als die Fortsetzung dessen darstellten, was mit dem Aufbruch vom Sinai zuerst und von Kades danach durch das Israel der mosaischen Epoche angehoben hatte. Ich finde es höchst natürlich anzunehmen, daß David, der mit der staatlichen Einigung aller Stämme ein aus der Erinnerung an die gemeinsamen Anfänge der Religion und der Nation erwachsenes, dringendes Bedürfnis erfüllte, auch eine feste Ordnung für die Gruppierung der Stämme in den Reichsversammlungen und ihrer Aufgebote im Kriegslager einführte, und daß es im Interesse der Sache und seiner Dynastie lag, sich dabei durch den Bescheid der Priestergeschlechter leiten zu



lassen, welche seit alters dafür galten, daß sie mit den alten Gottesordnungen aus der Zeit Moses vertraut seien.

Ich sage in den Reichsversammlungen. Denn zweifellos bedurfte es einer festen Regel für die Gruppierung, für die Folge der Abstimmung in den Beratungen, für die Absteckung der Quartiere, wenn die verschiedenen Gaue und Stämme zum Allthing, zu gemeinsamen Entscheidungen an einem, nämlich an dem Orte des Nationalheiligtums sich versammelten. Es ist doch charakteristisch, daß der Heiligtumsbezirk zu Silo gelegentlich der מחנה heißt (Richt. 21, 12). Wenn in alten Zeiten hier die wallfahrenden Nationen der israelitischen Stämme zusammenströmten und ihre Zelte um das Heiligtum aufschlugen, wie die griechischen Stämme bei den großen Festen und Spielen, wie die mittelalterlichen zu den Messen und Jahrmärkten, die aus der gemeindlichen Ehrung der heiligen Patrone der Städte und Kirchen erwachsen waren, was ist da natürlicher, als daß sie sich der von dem Heiligtumsorte und seiner priesterlichen Obrigkeit gehüteten, nach dem Heiligtum orientierten, alle Stämme nach ihrer Qualität und Quantität berücksichtigenden Quartierordnung unterwarfen? Man braucht nur ein wenig von den Überlieferungen und Satzungen zu wissen, welche die Standquartiere der Nationen und der Zünfte in den Jahrmärkten großer Grenzstädte ordneten, um zu erkennen, welch ein notwendiges Bedürfnis sie erfüllten, wie sie aus dem geschichtlichen Leben erwachsen waren, und welches Interesse man an ihrer Erhaltung im Wechsel der Geschlechter hatte. Selten kommen in unserer Zeit die an Sprache, Sitte, Erwerbstätigkeit oft überraschend differenten Ortschaften eines niedersächsischen Amtsbezirkes zu gemeinsamen Taten zusammen, z. B. zur Bekämpfung eines das ganze Gebiet alarmierenden Brandes. Ich selbst habe beobachtet, daß uralte, zäh gehütete Überlieferung, welche die Pflichten und Rechte, die Leistung und die Aufstellung der einzelnen Ortschaften nach dem Umstande abmaß, daß sie alt oder neu, daß sie bäuerliches Dorf oder bürgerlicher Marktflecken waren, und wenn dieses, daß sie das Privileg freiwilliger Gerichtsbarkeit besaßen oder ohne solches dem landesherrlichen Amtsgerichte unterstellt waren, ich sage, daß solche Überlieferung die Fragen des Rangstreites aus Ehrgeiz oder Unwissenheit mit definitiver Gültigkeit entschied. Die alten Leute, denen

ihre Erfahrung und ihre Intelligenz zu autoritativer Stellung verhalf, machten die Überlieferung geltend, und wenn die Erzähler später die Erinnerung an das große Ereignis auffrischten, wußten sie auch jene Sprecher, bisweilen auch die Vordermänner derselben in der früheren Generation zu nennen. Nach diesem allen finde ich keinen Anlaß zu bezweifeln, daß es im alten Israel für die Fälle allgemeiner Versammlungen zu politischen und kultischen Zwecken eine seit alten Zeiten feste, von den Priestern gehütete und darum als heilig angesehene, vom Nationalheiligtum aus bemessene Quartierordnung gab, und noch weniger Grund darüber zu spotten, daß das durch seine Konservierung alter Regeln und Gebräuche besonders ausgezeichnete und seine Wiederherstellung in kurzer Frist erwartende Volk der Juden mit der übrigen Priesterüberlieferung auch diese durch die Zeit des Exiles hindurch bewahrt haben soll.

Bei der engen Zusammengehörigkeit der Lagerordnung mit der Errichtung des Heiligtums, das als maßgebendes Zentrum der Gemeinde galt, ist es nicht nötig, bei der Letzteren ausführlich zu verweilen. Indem David der Lade ein Zelt errichtete, knüpfte er an die Überlieferung über ihre ursprüngliche Behausung an, welche gleichviel, ob zu den Zeiten Elis und des Knaben Samuel ein hausartiges Gebäude sie abgelöst hatte oder nicht, in der Idee als von Mose geordnet zu Recht bestand. Denn in die Wanderzeit der Wüste und ihre gottesdienstlichen Zusammenkünfte geht sie zurück. Als bis zu den Tagen Davids reichend wird diese Wanderzeit angesehen (2. Sam. 7, 1 ff.), er selbst steht auf der Grenzscheide der beiden Perioden, der provisorischen und der definitiven Einwohnung Israels in Kanaan, und darum empfindet er auch das Wohnen Jahves im Zelte als ein bisher notwendig gewesenes Provisorium gegenüber seinem Wohnen in einem steinernen Palaste. In der Tat, solange die Stämme um den Rang des Vorortes stritten, und solange es demjenigen, der wegen seiner früheren Erfolge das Nationalheiligtum der Lade zu hüten bekommen hatte, nicht gelungen war, alle anderen Stämme in festem politischen Verbande seinem eigenen Organismus anzugliedern, solange hatte auch das Heiligtum seine definitive Stellung nicht gefunden. Ein anderer mochte Josef den Rang ablaufen und diesem wieder ein anderer, bis Jahve durch Fügung und autoritatives Prophetenwort

den Ort erwählte, wo sein Name endgültig wohnen sollte. Solange war auch die Behausung der Lade ein Wanderzelt ihrer Idee nach und konnte jeden Tag als solches in die Erscheinung treten. Dann ist es aber nicht zu verwundern, wenn die alten technischen Regeln über Aufschlagung und Niederholung des Zeltes, von deren peinlich genauer Beobachtung nach antiker Anschauung die sakramentale Wirkung des Heiligtums abhing, von den kultischen Zünften behalten, verdeutlicht und auch schriftlich fixiert wurden. Sie hatten die gleiche Wichtigkeit wie die Regeln der Opfertechnik, die die Frommen von dem einen, wie von dem andern, wie vordem, so auch jetzt beobachtet verlangten. Desgleichen mußte es sowohl der öffentlichen Kontrolle wegen, als auch im Interesse der Stetigkeit der Verwaltung zur Anfertigung von Inventaren kommen, von Registern über Zahl und Wert der zum Heiligtum gehörigen Dinge, mochten sie bleibender oder vergänglicher und daher Ersatz bedingender Natur sein, über Zuwachs, Abgang und Bestand an Weihgeschenken. Gewiß gehörten bestimmte Gefäße, Stoffe und Gebilde zum unveräußerlichen Bestande des Heiligtums, weil sie von der Idee seiner Symbolik gefordert waren; aber auch die stets zufließenden Steuern und freiwilligen Anathemata konnten in der Form von Gefäßen und Kunstarbeiten dargebracht werden, die zum Dienste im Zelte oder zur Ausschmückung desselben verwendbar waren. Sie repräsentierten aber gewissermaßen einen nationalen Vermögensfonds; und es ist durchaus wahrscheinlich, daß, wie später die Könige taten, so auch früher zur Richterzeit Kontributionen für siegreiche Feinde oder für übermächtige barbarische Tyrannen aus diesem Vermögensbestande des Heiligtums entnommen wurden. Um so notwendiger verlangte die Kontinuität des legitimen Jahvedienstes der Nation eine genaue Überlieferung über das zur Erhaltung des Heiligtums bei seiner Idee erforderte Soll, um ihm bei günstiger Gelegenheit das Haben und das Ist wieder anzugleichen. Vollends war solche Buchführung nötig, wenn die verschiedenen Bestandteile des Heiligtums verschiedenen Korporationen zur verantwortlichen Hut anvertraut wurden. Die Spur eines solchen Inventars haben wir Ex. 38, 21 ff. gefunden; ob es aus dem Anfange oder dem Ende der Wüstenzeit oder aus einer späteren Epoche herrührt, ist ganz gleichgültig; alt ist es auf alle Fälle und beweist für alte Übung.

Viel wichtiger als dieses erscheint mir die Beantwortung der Frage, was es zu bedeuten habe, daß die Einrichtung des Stiftszeltes auf ein von Mose erlebtes, visionäres Bild zurückgeführt wird. Das steht jedenfalls im Zusammenhange mit der antiken Scheu vor jeder menschlichen Willkür in der Bestimmung des Ortes einer Gotteswohnung und der Art ihrer Einrichtung, welche ja dem Wesen des Gottes entsprechen mußte. Daß wie bei den Ägyptern und anderen alten und jüngeren Völkern, so auch bei den alten Hebräern erlebte Offenbarungen der Gottheit, sei es in wunderbaren Fügungen, sei es in Theophanien und Visionen den Ort kennzeichneten, wo man den Gott wohlgefällig anbeten, ihn mit Erfolg suchen konnte, zeigen die Erzählungen über die Heiligtumsgründungen der Väter bis auf David. Es versteht sich von selbst, weil das Gottesbild, das man errichtete, das man anbetete, dem verborgenen Wesen des Gottes, und dessen Behausung seinem Walten als verständliches Symbol entsprechen mußte, daß die Kraft und der Wert des Bildes und seines Tempels dann am sichersten garantiert war, wenn nicht individuelle Willkür, sei es des Stifters, sei es des Künstlers, sie entworfen, sondern wenn göttliche Eingebung ihnen das Musterbild gezeigt, oder wenn eine absonderliche Fügung sie ein solches aus alter, den Göttern noch näher stehender Zeit herrührendes, eben durch sein Altertum geweihtes und erprobtes wiederauffinden ließ. So stellt nach ausdrücklichen ägyptischen Berichten der Pharao etwa einen Tempel durch einen bestimmten weisen Künstler her, weil derselbe ein Gesicht gehabt hatte, das ihn über die göttliche Notwendigkeit des Daß und Wie unterrichtete; oder er baut einen neuen Tempel nach dem viele Jahrhunderte alten Plane, der in den Grundmauern des zertrümmerten oder eingefallenen wieder aufgefunden worden ist. Dem entsprechende Nachrichten bieten mehrfach auch die assyrisch-babylonischen Inschriften bis auf den letzten babylonischen König herunter.

Diesem natürlichen Zuge des Altertums entspricht es, wenn auch im Volke Israel den Künstlern des Heiligtums göttliche Erleuchtung beigelegt und ihr Werk auf die Vorschriften gottschauender Propheten zurückgeführt wird. Nach der Chronik soll David für den Tempelbau dem Salomo eine תבנית seiner Teile und Bildwerke in und mit einer geschriebenen Unterweisung hinterlassen

haben, sehr wahrscheinlich nach richtiger Lesung (s. Gesch. Israels S. 170 f.) von demselben Propheten Gad, der dem David auch die Stätte der Vision während der Pest, die Tenne Ornas, als den rechten Ort für den neuen Altar bezeichnete. Es sind im Berichte des Königsbuches über den Tempelbau Spuren davon vorhanden, daß ein urkundlicher Baubefehl der Erzählung zugrunde liegt. Auf der anderen Seite konnte der salomonische Tempel als legitime Vollendung und Ablösung des Stiftszeltes, dieser im klassischen Altertum gegründeten Behausung der heiligen Lade nur gelten, wenn die nicht in der zufälligen, geschichtlichen Erscheinung einer bestimmten Zeit des Stiftszeltes, sondern in der Priesterüberlieferung über seinen ursprünglichen Entwurf ausgedrückte Symbolik hier im Wesen erhalten und tunlichst wiederholt war. Es ist also die größte geschichtliche Wahrscheinlichkeit dafür vorhanden, daß von der Zeit an, wo David der Lade auf dem Zion ein Zelt erbaute und zu der Ausführung eines festen Hauses für sie die Vorbereitungen traf, alles das zum Gegenstande eifriger Forschung wurde, was die priesterliche Überlieferung an Nachrichten, Entwürfen und Vorschriften über das ursprüngliche Gotteszelt bewahrte.

Haben wir nun allen Grund anzunehmen, daß Mose, der die Bundesgemeinde Jahves am Sinai gegründet, der die Tafeln des Bundes in einer Akazienlade als Unterpfand seiner fortdauernden Geltung zu bewahren empfing, auch die Behausung derselben in Form eines Zeltes zur Stätte des Opferverkehrs des Volkes mit seinem Gotte und des Offenbarungsverkehrs Gottes mit seinem Volke gemacht hat, so sehe ich nicht ein, weshalb der Zustand der Entrückung und der Verzückung, der einsamen Meditation und Kontemplation, den er nach den ältesten Erzählern auf dem Gottesberge durchlebte, an dessen Schlusse er die beschriebenen Tafeln in der Hand hatte, nicht auch die Geburtsstunde des israelitischen Heiligtums gewesen sein soll, also daß er mit der Konzeption eines weil von Gott gezeigten, darum definitiv gültigen Bildes für dasselbe vom Berge zurückkehrte, und weshalb er nicht in der Form eines Berichtes über das, was er gesehen, vor der Gemeinde die Befehle begründet haben soll, die er ihr hinsichtlich des zu gründenden Heiligtums erteilte. Die natürlichen psychologischen Vorbedingungen zu einer solchen Vision waren nach der uns bekannten

geschichtlichen Überlieferung doch sämtlich gegeben: erstens die Intention auf die Herrichtung einer der offenbarten Bundesidee entsprechenden neuen gottesdienstlichen Stätte, zweitens das Erinnerungsbild an das von Gott selbst gegründete erste Waldheiligtum Jahves des Kerubenthroners mit seiner Orientierung von Ost nach West, mit seiner dem ersten Menschen auferlegten משמרת und עבדה, mit seinen Bäumen des Lebens und des Lichtes der Erkenntnis von Gut und Böse, dem das von Israel demselben Gotte zu errichtende analog sein mußte; drittens die natürlichen Anschauungen von den Zeltwohnungen und dem Zeltlager der wandernden Israeliten, in deren Mitte Jahve wohnen wollte; viertens die Vertrautheit mit der insbesondere in Ägypten geübten Kunst, natürlichen Stoffen und Dingen den Wert von Buchstaben eines symbolischen Alphabets zu geben und durch ihre Bearbeitung und Komposition bedeutungsvolle und verständliche Worte zum Ausdrucke wichtiger Wahrheiten zu erzeugen. Ist es zu verwundern, daß die Seele Moses, wenn sie so vorbereitet in der Verzückung göttliche Dinge schaute und göttliche Worte hörte, mit einem haftenden Bilde von dem zu errichtenden Bundesheiligtum wieder zu sich und zum Volke zurückkehrte? Es ist nicht dieses Ortes, durch eine eingehende Deutung der Bildersprache des mosaischen Gotteszeltes darzulegen, wie sie mit der mosaischen Bundesidee übereinkommt. Aber erinnern will ich doch an die Gesichte des Sacharja. Ihre Wurzel haben sie in der inneren Gewißheit der herrlichen Wiederherstellung Israels und Jerusalems, ihre natürlichen Vorbereitungen an den Arbeiten, den Nöten und den Freuden des Tempelbaues, die sein natürliches Auge täglich schaute; eben darum kleidet sich die neue Erkenntnis, die er gewinnt, um sie zu verkündigen, in Schauungen, welche wie ein höheres Spiegelbild dessen erscheinen, was vor Augen lag. Auch das sogenannte Tempelgesicht des Ezechiel ist vorbereitet durch seine Bekanntschaft mit dem salomonischen Tempel und durch seine Vertrautheit mit unserem Gesichte des Mose. Die Modernen, welche mehr durch die Bücher anderer Gelehrter, als durch eigene Erfahrung des wirklichen Lebens zum Denken kommen und dieses Denken Problemen widmen, die durch gelehrte Bücher aufgeworfen sind, um sie durch gelehrte Bücher zu lösen, halten das meist für literarische Einkleidung. Aber woher kam der Zug dazu, neu ge-

wonnene Erkenntnis in der Form von erlebten Gesichten dieser Art darzustellen, wenn nicht auf demselben Gebiete klassische Muster vorlagen, die da bewiesen, daß die grundlegende Erkenntnis aus visionärem Erlebnis stamme? Wenn Harnack in seiner Chronologie der altchristlichen Literatur, Vorrede S. 8 ff. als seine Überzeugung ausspricht, die Zeit sei nunmehr vorbei, wo man durch literarkritische Bezweiflung der Überlieferung über ihre Abkunft ein ungerechtes Mißtrauen gegen die neutestamentlichen Bücher begründet habe; außer beim zweiten Petrusbriefe gehe jene Überlieferung im ganzen und großen gerechtfertigt aus dem kritischen Fegefeuer hervor, so wird in einiger Zeit — denn die alttestamentliche Forschung hinkt der neutestamentlichen langsam nach — zu hoffen sein, daß auch die pentateuchische Überlieferung über die mosaische Zeit, wenn sie richtig verstanden wird, als glaubwürdige Nachricht aus dem um sie gehüllten Nebel des literarischen Betruges wieder hervortritt, und vielleicht hilft diese meine Untersuchung an ihrem bescheidenen Teile dazu, die gehoffte Zukunft vorzubereiten.

Wenn ich zum Schlusse zu der Frage zurückkehre, unter welche ich dieses ganze Unternehmen gestellt habe, auf welche Zeit als auf ihre Entstehungsperiode die Einflechtung der gottesdienstlichen und der Lagerordnung des mosaischen Israel in den alten Erzählungstypus, diese eigenste Arbeit des Verfassers des Pentateuchs, zurückweise, so stimmt die aus meiner Untersuchung resultierende Antwort mit dem Ergebnis des vorangehenden Artikels über das chronologische System des Pentateuchs durchaus zusammen. Die Zeit Davids, die Zeit des salomonischen Tempelbaues war wie keine andere danach angetan, das Bild der altmosaischen Gotteswohnung, ihrer Ordnung, ihrer Symbolik aus den Mitteln der priesterlichen Überlieferung zu rekonstruieren; und als die altheilige Lade in dem Prachtbau Salomos ihre definitive Unterkunft gefunden und das Stiftszelt, dessen Einrichtung und Symbolik maßgebend bei der Herstellung des neuen Tempels gewirkt hatten, in ihm aufgehoben war, da war die rechte Zeit gekommen, das, was im Leben untergegangen war, um seiner maßgebenden Vorbildlichkeit willen in der Gestalt der Schrift für künftige Meditation zu erhalten und mit den Reliquien gleichartiger Überlieferung dem alten Erzählungstypus über die mosaische Zeit organisch einzugliedern. Denn das war die Absicht

des Verfassers des ursprünglichen Pentateuchs, seinem Volke ein Denkmal der mosaisch-josuanischen Zeit als der grundlegenden und maßgebenden, gotterfüllten Anfänge zu stiften, aus dem es sich über seine Bestimmung und seinen Weg unterrichten könnte.

Es handelt sich in Zukunft um die anderweitigen gesetzlichen Quellen, welche unserem Verfasser voraus liegen, und um den Erzählungstypus, den er als altüberkommen zugrunde gelegt und seinerseits erweitert und ergänzt hat.

3. Das deuteronomische Gesetzbuch.

αἱ τύχαι τοῖς συμπτώμασι μᾶλλον
ἢ ταῖς προαιρέσεσιν οὖσαι αἱ αὐταί
Plutarch, Dion (ed. Bekker) p. 1.

In der zweiten Abhandlung meines Pentateuchs, 1893, S. 76 ff. habe ich von der Wiederauffindung des Gesetzbuches unter Josia nach den Quellen erzählt und nachgewiesen, daß dieses Buch in der von Josia proklamierten Gestalt in Dt. 5—28 als nunmehriger Bestandteil des Pentateuchs uns vorliegt; in der dritten, daselbst S. 115 ff., habe ich durch eingehende Analyse des Rahmens, in welchem dieses Buch heute erscheint, dargetan, daß es durch diese Einrahmung in organische Verbindung mit dem vordeuteronomischen Pentateuch gebracht werden sollte. Wenn ich jetzt auf jenes Gesetzbuch zurückkomme, so geschieht es nicht, um Gesagtes zu wiederholen, sondern um auszuführen, was ich in einer inzwischen erschienenen akademischen Rede (Deuteronomium und Grágás, 1900) teils bloß angedeutet, teils nur in Kürze skizziert habe. Ich skizzierte die aparte literarische Art des deuteronomischen Gesetzbuches, um sie durch die Analogie des altisländischen Gesetzbuches Grágás verständlich zu machen; und ich deutete (S. 12) an, daß es in der Geschichte Roms ein dem Funde Josias vergleichbares Ereignis gegeben habe, das durch Analogie wie durch Kontrast geeignet sei, jenen zu beleuchten. Es scheint mir angemessen, dieses Ereignis, weil seine Vergleichung als Nachtrag zu jener erstgenannten Abhandlung betrachtet werden kann, in den Vordergrund zu stellen, und überschreibe deshalb den ersten Teil dieser Abhandlung:

1. Die wiedergefundenen Gesetzbücher Numas und das Deuteronomium.

Es ist jedermann bekannt, daß bei den Römern der alte König Numa die gleiche Rolle spielt, wie Mose in der Überlieferung Israels. Durch einen vertraulichen Umgang mit der Gottheit erleuchtet hat Mose die offizielle Staatsreligion für sein Volk begründet, ihm Recht und Gesetz gegeben. Auf seine Stiftung führen die Priester und Leviten ihre Privilegien und Funktionen zurück, auf sein Gebot, ob schriftlich oder mündlich überliefert, muß gestützt werden, was als legitimer Gottesdienst gelten will. Ebenso gilt in Rom Numa als der durch geheimen Umgang mit der Gottheit erleuchtete König, der seinem Volke Recht und Gesetz zur Ordnung des Lebens gegeben und die Staatsgottesdienste begründet hat. Von ihm leiten der Pontifex, die Vestalinnen, die Kollegien der Flamines, der Fetialen, der Salier ihre Rechte und Pflichten her; commentarii Numae werden als Beweismittel zitiert, und bestimmte Rechtsgewohnheiten auf ausdrückliche Dekrete Numas zurückgeführt. Am auffallendsten aber ist, daß wie in Jerusalem 800 Jahre nach dem Tode Mose zufällig eine Urkunde aufgefunden und durch einen Sofer dem Könige überreicht wurde, welche die letzte Unterweisung des sterbenden Mose an sein Volk enthielt und das schneidendste Verwerfungsurteil über die damalige Religionsübung auszusprechen schien, daß ebenso in Rom über 500 Jahre nach dem Tode Numas von ihm selbst geschriebene Bücher durch einen Zufall aufgefunden und durch einen öffentlichen scriba dem praetor urbanus mitgeteilt worden sind, welche durch ihren Inhalt die Rechtmäßigkeit der bestehenden Gottesdienste in Abrede stellten. Um so empfindlicher wirkt der Kontrast: das eine Buch wurde vom Könige Jerusalems, sobald er Einsicht von ihm genommen hatte, zum Gegenstande gewissenhafter Erkundigung und sorgfältiger Beratung gemacht, trotz seines Widerspruches gegen das Herkommen und trotz seines Einspruches gegen die Existenzberechtigung dieses Israels von König und Volk als authentische Urkunde über die reine mosaische Religionsübung anerkannt, zum unverbrüchlichen Programm einer umfassenden Reformation erhoben und beschworen und trotz aller nachher eingetretenen kontra-reformatorischen Strömungen dem

literarischen corpus Mosaicum einverleibt, in welchem wir es noch heute lesen. Das andere dagegen wurde von dem römischen Prätor, nachdem er es eingesehen, zwar ebenfalls beschworen, aber in dem Sinne, daß er dem Senate unter Eideserbietung erklärte, dieses Buch dürfe wegen seines Widerspruches gegen die bestehende Religionsübung weder gelesen noch aufbewahrt werden, und daß daraufhin der Senat beschloß, es in feierlicher Exekution auf dem Forum vor den Augen des ganzen Volkes zu verbrennen. Das Sonderbarste ist, daß der Senat von jeder Prüfung absah, daß er kein Gutachten der Pontifices einholte, daß er rein auf die Eideserbietung des Prätors zu jener Exekution schritt; und wiederum daß der Prätor nicht etwa Zweifel an der Echtheit des Fundes bekundete und dieselben durch inquisitorisches Verfahren zu begründen, die Betrüger zu entlarven und zur Verantwortung zu ziehen suchte, sondern lediglich den für die bestehenden Gottesdienste gefährlichen Inhalt als Motiv für seinen Antrag auf Vernichtung geltend machte.

Auf diese Behandlung des Fundes stützt sich der gelehrte Jöcher, wenn er in seiner akademischen Rede de Numae Pompilii libris publica auctoritate Romae combustis, 1755, der von früheren Gelehrten wie Marcellus Donatus und Olaus Borrichius (p. V) aufgestellten Behauptung der Fälschung ebenso wie der Italiener Fiaminus Nardinus (p. IV) entgegentritt, welcher letztere offen bekannte, die Sache habe ihre Schwierigkeiten; es sei aber unrecht, die Echtheit zu bezweifeln. Ich führe Jöcher um so lieber an, als der meines Wissens einzige neuere Gelehrte, welcher nicht gelegentlich, sondern ex professo diese Frage behandelt hat (das neuerdings erschienene Buch Dziatzkos „Untersuchungen über ausgewählte Kapitel des antiken Buchwesens", 1900, berücksichtigt nur das buchtechnische Interesse), sich darüber beklagt, daß er Jöchers Schrift nicht habe erlangen können, aber doch aus der Nüchternheit dieses Gelehrten folgert, daß derselbe „auf Grund einer selbständigen Untersuchung" sich nicht gegen die Echtheit der Bücher des Numa ausgesprochen haben könne. Ich kann ihm aus eigener Einsicht bestätigen sowohl, daß Jöcher auf Grund selbständiger Untersuchung der Quellen urteilt, wie daß er die Annahme einer Fälschung ablehnt. Dieser neuere Gelehrte ist Ernst von Lasaulx, dessen Abhandlung „über die Bücher des Königs Numa, ein Beitrag zur Religionsphilosophie" zuerst in den Abhandlungen der

Münchener Akademie Bd. 5 im Jahre 1847, in demselben Jahre mit K. W. Nitzschs gelegentlich ganz andere Anschauung vertretenden „Gracchen", erschien und nachher in seinen „Studien des Classischen Alterthums" Regensburg 1854, S. 92 ff. wiederholt ist. Sein romantischer Tiefsinn und der Reichtum seiner Phantasie haben ihn nicht gehindert, in dem ersten Teile, auf welchen eine ausgeführte Vergleichung der dem Numa traditionell beigelegten religiösen Verordnungen mit den Satzungen anderer Völker, namentlich mit den mosaischen als zweiter aufgebaut ist, objektiv und vollständig die Quellen zusammenzustellen und sie unparteiisch zu verhören; und eben deshalb, nicht aber damit man seinem Resultate zustimme, darf noch heute auf diese Abhandlung verwiesen werden.

Überblickt man die alten und jungen Nachrichten über die Wiederfindung der Bücher Numas, so bemerkt man einerseits eine wesentliche Übereinstimmung in den Hauptsachen, andrerseits daß die danebenstehenden Differenzen auf zwei verschiedene Grundtypen der Erzählung zurückgehen: der eine, ältere berichtete knapp und kurz die Tatsachen, der andere stellt sie in dramatischer Lebendigkeit als Erlebnisse und Handlungen der dabei beteiligten konkret charakterisierten Personen dar. Der letztere Typus liegt uns am vollkommensten in der Erzählung des Livius, lib. 40, 29, 3 vor und wird am bequemsten zuerst betrachtet, zumal der ältere uns nur aus einem Zitate des Plinius bekannt ist.

Nach Livius fiel das Ereignis in den Konsulat des P. Cornelius Lentulus (für Cethegus, wie die Fasten und Plinius bieten) und des M. Baebius Tamphilus, d. i. ab u. c. 573 = 181 a. Chr., als Q. Petillius Spurinus das Amt des praetor urbanus führte (40, 18). Es konnten damals die Aufregungen kaum zu Ende sein (40, 19, 9 ff.), welche die vor 5 Jahren unter dem Konsul Postumius Albinus (39, 8. 9 ff.) geschehene Entdeckung und strafgerichtliche Verfolgung des in Rom überraschend großen religiösen Vereins der Bacchanten hervorgerufen hatte, und gerade dieses Jahr brachte neue der verschiedensten Art. Abgesehen davon, daß foeda prodigia in großer Anzahl die Gemüter schreckten, wie strichweiser Blutregen, das Schwanken der heiligen Lanzen des Mars, das von den Priestern gemeldete Weinen der Juno von Lanuvium (40, 19, 1. 2), grassierte eine Pest in Stadt und Land, so stark, daß das Begräbnismaterial aus dem Haine der Todesgöttin Libitina für

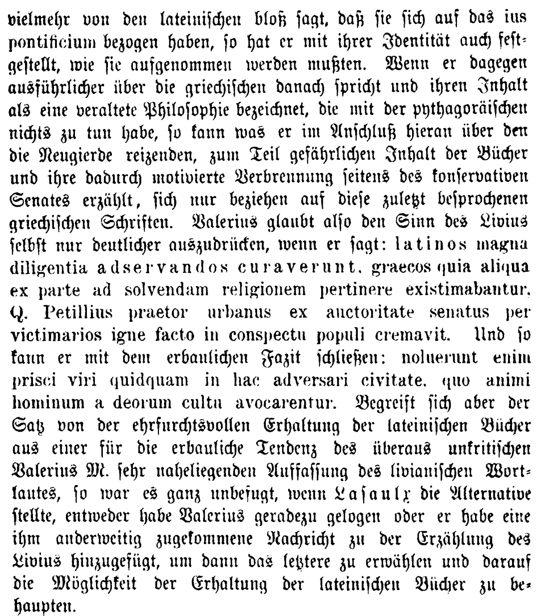
die Bestattung der Toten nicht ausreichte (l. c. § 3), und die für Sardinien beschlossene Aushebung von Truppen aus den socii Latini nominis wegen des auch hier eingetretenen massenhaften Sterbens weit unter der festgesetzten Zahl blieb (l. c. § 6—8). Hierdurch erschreckt befahl der Senat den Konsuln außerordentliche Opfer zu veranstalten, den Dezemvirn die heiligen Bücher zu befragen, und auf der letzteren Gutachten, einen feierlichen Bittgang zu allen Altären in Rom, und für ganz Italien eine dreitägige Bußfeier abzuhalten (l. c. § 4. 5). Dazu kamen üble Nachrichten über die Lage des gegen die Ligurer im Felde liegenden Prokonsuls L. Aemilius Paulus. Überlistet durch die Kniffe der Feinde saß er eingeschlossen in seinem Lager und harrte zu seiner Befreiung der Hilfe der in Pisa unter Baebius stehenden Truppen. Aber dieser hatte seine Mannschaften für die Expedition nach Sardinien abgegeben, um den obenerwähnten Ausfall bei der Aushebung zu decken, und konnte nichts weiter tun, als den in dem benachbarten Gallien stehenden M. Claudius Marcellus um Hilfe für Aemilius zu bitten (40, 25). Indessen wenige Tage nach dem Briefe, durch den Baebius dem Senate die bedrängte Lage des Aemilius meldete, erschien M. Claudius Marcellus nach Niederlegung seines Amtes persönlich in Rom, um zu erklären, daß sein Nachfolger die in Gallien stehenden Truppen wegen eines aufgezwungenen Krieges gegen die Histrier nicht entbehren könne; was magnam trepidationem in Rom hervorbrachte und gegen den anfänglichen Widerspruch der Konsuln zu außerordentlichen militärischen Anordnungen des Senates führte (40, 26). Insofern unnütz, als es nachher dem Aemilius gelang, sich mit eigener Kunst und Kraft aus der Klemme zu ziehen (40, 27). Endlich ist nicht zu vergessen, daß Livius im Stile der pontifizischen Annalen (40, 29, 2) von diesem Jahre sagt: siccitate et frugum inopia insignis fuit, und augenscheinlich auf Grund derselben berichtet, sex menses numquam pluvisse.

Unmittelbar an diese annalistische Notiz schließt er (l. c. § 3) die Nachricht, daß in eben diesem Jahre auf dem unterhalb des Janiculum gelegenen Grundstücke des Schreibers L. Petillius, als die Ackerer — wahrscheinlich wegen der großen Dürre — die Erde tiefer als gewöhnlich (altius) umgruben, zwei Steinkisten bloßgelegt worden seien, jede ungefähr 8 Fuß lang und 4 Fuß breit und die

Deckel durch Blei festgemacht. Beide waren mit einer lateinischen und einer griechischen Aufschrift versehen, welche besagten, was sie enthielten, die eine nämlich den Leichnam des römischen Königs Numa Pompilius, des Sohnes Pompos, die andere die Bücher des Numa Pompilius. Als aber der Besitzer auf den Zuspruch seiner Freunde die Kisten öffnete, zeigte sich, daß die erste, die nach der Aufschrift den Leib des Numa enthalten sollte, völlig leer war; es fand sich nicht die geringste Spur weder von einem menschlichen Körper darin, noch sonst eines Dinges, indem — wie Livius offenbar aus der von ihm angenommenen Reflexion der ersten Finder hinzufügt — der natürliche Zersetzungsprozeß durch so viele Jahre fortgesetzt einen völligen Schwund der Substanzen bewirkt hatte. Dagegen fand man in der zweiten zwei mit wachsgetränkten Schnüren zusammengebundene fasces aus je sieben Büchern, nicht bloß ganz unversehrt erhalten, sondern auch von ganz frischem Aussehen. Die einen sieben waren in lateinischer Sprache geschrieben, und handelten vom ius pontificium, die anderen in griechischer Sprache und handelten von dem Unterricht in der Weisheit oder den Grundsätzen der Weisheit, so wie man sie sich für jene Zeit denken muß, de disciplina sapientiae, quae illius aetatis esse potuit. — Mit diesen Worten will Livius ausdrücklich hervorheben, daß die hier vorgetragenen Weisheitslehren durch ihre naive, praktische Art sich gegen die der philosophischen Schulen als altertümlich abgehoben und zu dem Bilde von den Zeiten Numas, das man im Sinne trug, wohl gestimmt haben mögen. Denn er fährt fort, wenn (sein Vorgänger) Antias Valerius hinzufüge, die Bücher seien pythagoräisch gewesen, so sei das eine freie Erfindung, welche für den nahelag, der sich der verbreiteten Ansicht, Numa sei ein Schüler des Pythagoras gewesen, anders als der sie leugnende Livius (s. 1, 18, 2), anbequemen wollte (vulgatae opinioni, qua creditur Pythagorae auditorem fuisse Numam, mendacio probabili adcommodata fide, wie nach anderen Weißenborn statt accommodat fidem der Codices hergestellt hat). Jene Bücher seien nun zuerst von den Freunden gelesen worden, die dabei waren; da aber immer mehr Leute sie zu lesen bekamen, wurden sie bald zu einem Gegenstande des öffentlichen Interesses und so borgte, neugierig sie kennen zu lernen, der praetor urbanus Qu. Petillius die Schriften von seinem Namensvetter L. Petillius, dem rechtmäßigen

Besitzer. Das war um so natürlicher, als zwischen beiden Männern ein vertraulicher Umgang stattfand. Hatte doch Qu. Petillius während seiner Quästur den Luc. Petillius als Schreiber in die betreffende Dekurie gewählt. Nachdem er die Hauptstücke gelesen, stand dem Prätor fest, daß seinem überwiegenden Teile nach der Inhalt jener Bücher geeignet sei, die Autorität des bestehenden Gottesdienstes zu untergraben (pleraque dissolvendarum religionum esse), und erklärte er dem L. Petillius, er sei entschlossen die Bücher ins Feuer zu werfen. Jedoch stelle er ihm frei, vorher jeden Rechtstitel und jeden Beistand aufzubieten, der ihm zur Wiedererlangung jener Bücher geeignet erscheine; und damit er sich nicht durch die Furcht, sein gutes Verhältnis zum Prätor einzubüßen, von weiteren Schritten abhalten lasse, erklärte er ihm ausdrücklich, er werde sie ihm in keiner Weise übelnehmen (id integra sua gratia eum facturum). Hierauf wandte sich der scriba an die Volkstribunen; diese aber, statt selbst zu entscheiden, verwiesen die Sache an den Senat. Hier erklärte der Prätor sich zu einem Eide des Inhaltes bereit, daß diese Bücher weder gelesen, noch aufbewahrt werden dürfen (legi servarique non oportere); und der Senat wieder, diese Eideserbietung genüge zur Entscheidung: die Bücher sollten sobald als möglich auf dem comitium verbrannt, aber ihr Wert nach der vom Prätor und der Majorität der Volkstribunen zu vereinbarenden Taxierung dem Besitzer ausgezahlt werden. Die Entschädigung weigerte sich der Schreiber anzunehmen; die Bücher aber wurden auf dem comitium in einem von den öffentlichen Opferdienern angezündeten Feuer in conspectu populi verbrannt.

Auf diese Erzählung des Livius geht wegen der Identität der Angaben über die Personennamen, Ort, Umstände und Gegenstand des Fundes der kurze Bericht des unter Tiberius schreibenden Valerius Maximus in factorum et dictorum memorabilium libr. I, 1, 12 zurück. Er berichtet aber darüber als über einen tatsächlichen Beweis für die Sorgfalt, mit der die Vorfahren die Religion erhalten haben. Eben deshalb kann er sich nicht denken, daß die lateinischen Bücher über das ius pontificium, welches ja seit Numa in Kraft war, von eben diesen konservativen Männern mit den griechischen über die Weisheit zusammen verbrannt sein sollten. Er kann auch den Livius so nicht verstehen. Indem dieser



vielmehr von den lateinischen bloß sagt, daß sie sich auf das ius pontificium bezogen haben, so hat er mit ihrer Identität auch festgestellt, wie sie aufgenommen werden mußten. Wenn er dagegen ausführlicher über die griechischen danach spricht und ihren Inhalt als eine veraltete Philosophie bezeichnet, die mit der pythagoräischen nichts zu tun habe, so kann was er im Anschluß hieran über den die Neugierde reizenden, zum Teil gefährlichen Inhalt der Bücher und ihre dadurch motivierte Verbrennung seitens des konservativen Senates erzählt, sich nur beziehen auf diese zuletzt besprochenen griechischen Schriften. Valerius glaubt also den Sinn des Livius selbst nur deutlicher auszudrücken, wenn er sagt: latinos magna diligentia adservandos curaverunt, graecos quia aliqua ex parte ad solvendam religionem pertinere existimabantur, Q. Petillius praetor urbanus ex auctoritate senatus per victimarios igne facto in conspectu populi cremavit. Und so kann er mit dem erbaulichen Fazit schließen: noluerunt enim prisci viri quidquam in hac adversari civitate, quo animi hominum a deorum cultu avocarentur. Begreift sich aber der Satz von der ehrfurchtsvollen Erhaltung der lateinischen Bücher aus einer für die erbauliche Tendenz des überaus unkritischen Valerius M. sehr naheliegenden Auffassung des livianischen Wortlautes, so war es ganz unbefugt, wenn Lasaulx die Alternative stellte, entweder habe Valerius geradezu gelogen oder er habe eine ihm anderweitig zugekommene Nachricht zu der Erzählung des Livius hinzugefügt, um dann das letztere zu erwählen und darauf die Möglichkeit der Erhaltung der lateinischen Bücher zu behaupten.

Ganz ähnlich verhält es sich mit Lactantius, wenn er in dem ersten Buche der institutiones, de falsa religione c. 22 auf Numa als einen Mann zu sprechen kommt, der mit bewußtem Betruge sich des Umgangs mit der Egeria berühmt habe, um göttliche Autorität für seine Satzungen zu gewinnen, und durch diese den leichtgläubigen Hirten ersonnene gottesdienstliche Institutionen als die wichtigsten Angelegenheiten des Lebens aufgebunden habe, um sie von ihrer Wildheit und vom Kriegshandwerke abzuziehen. Daß er selbst nicht geglaubt habe, was er seinen Untertanen mit Erfolg aufgeredet, sei nach langer Zeit durch den Fund der beiden

Steinkisten offenbar geworden, die man im Konsulate des Kornelius und Baebius beim Ackern auf dem Grundstücke des scriba Petilius sub Janiculo ausgegraben habe. Quarum in altera corpus Numae fuit, in altera septem latini libri de iure pontificio, item Graeci totidem de disciplina sapientiae scripti: quibus religiones non eas modo, quos ipse instituerat, sed omnes praeterea dissolvit. Qua re ad senatum delata, decretum est, ut hi libri abolerentur. Ita eos Q. Petilius praetor urbanus concione populi concremavit. Daran schließt sich ein Ausdruck des Spottes über den Unverstand dieses Verfahrens. Was habe es genutzt, die Bücher öffentlich zu verbrennen, da doch mit der Verbrennung auch der Grund dieses Aktes, quia religionibus derogabant, in der Erinnerung fortlebte? Die Senatoren wären alle die größten Dummköpfe gewesen, da nicht einem unter ihnen eingefallen sei, die Bücher heimlich zu vernichten. Ita dum volunt etiam posteris approbare, quanta pietate defenderint religiones, auctoritatem religionum ipsarum testando minuerunt.

Es ist klar, daß der mit den alten Schriftstellern vertraute Lactanz nach dem Berichte des Livius erzählt. Auch die für seine polemische Tendenz wichtige Behauptung, daß die Bücher des Numa nicht bloß den Wert seiner eigenen gottesdienstlichen Einrichtungen, sondern aller anderen dazu auf Nichts reduziert haben, ist nicht aus einer anderen Quelle entnommen, sondern im Eifer der Argumentation lediglich aus dem Worte des Livius pleraque dissolvendarum religionum esse, bei welchem jede Einschränkung des Begriffes religiones, sei es auf die alten von Numa selbst hergeleiteten, sei es auf die in Rom bestehenden, vermißt wird, erschlossen. Dagegen zweifle ich nicht, daß der letztangeführte Satz ausdrücklich auf die von Valerius Maximus vertretene Ansicht spöttisch Rücksicht nimmt, daß in der Maßregel des Senates eine nachahmenswerte Ehrfurcht gegen die väterliche Religion und gewissenhafte Fürsorge für die Erhaltung ihres Ansehens zutage trete. Dann ist es aber auch nicht unwahrscheinlich, daß Lactanz ebenso wie Valerius die griechischen Bücher als die gefährlichsten angesehen und eben sie mit denen gemeint hat, quibus religiones, non eas modo, quas ipse instituerat, sed omnes praeterea dissolvit. Denn die lateinischen de iure pontificio konnten sich füg-

lich, da das Institut der pontifices von Numa herrührte, nur mit den auf ihn zurückgeführten Gottesdiensten beschäftigen. Dagegen die die disciplina philosophiae behandelnden hatten allgemeinen Charakter und mußten über den Wert des Gottesdienstes für den Menschen überhaupt sich erklären; erst so konnte Lactanz des Livius dissolvendarum religionum so auslegen, daß Numa nicht bloß seine eigene, sondern omnes praeterea (religiones) dissolvit.

Gehen wir von diesen sekundären Berichten zu dem des Livius selbst zurück, so liegt zunächst auf der Hand, daß die von Valerius Maximus ausdrücklich geäußerte, von Lactanz wahrscheinlich geteilte Meinung, daß nur die griechischen Bücher gefährlich gewesen und darum verbrannt worden seien, nicht die des Livius selbst ist. Nachdem er die beiden Schriftgattungen nach Sprache und Inhalt unterschieden hat, redet er ohne jede Unterscheidung von den gefundenen Büchern, daß sie gelesen worden (libri lecti), daß sie in die Hände des Prätors gekommen, von diesem als staatsgefährlich erkannt und daß sie auf Befehl des Senates verbrannt worden seien, während der Finder und Eigentümer jeden angebotenen Schadenersatz ausschlug. Es ist durch diese Art der Erzählung jeder Gedanke daran ausgeschlossen, daß man die lateinischen der pietätvollen Erhaltung für wert erachtet, daß man sie für das Staatsarchiv vom Eigentümer erstanden, oder daß man sie diesem zurückgestellt habe. Das wäre ein dem wirklich berichteten Verfahren der Obrigkeit so entgegengesetztes Verhalten gegen die eine Hälfte der Bücher gewesen, daß es ebenso notwendig hätte berichtet werden müssen, wie jenes, wenn das jetzt von den libri schlechtweg Erzählte nur von der anderen Hälfte verstanden werden sollte.

Es ist zweitens klar, daß Livius mindestens zwei Berichterstatter zu Vorgängern hat. Indem er von Antias Valerius (den er sehr häufig nennt, oft mit ausdrücklichen Zweifeln an der Zuverlässigkeit seiner Angaben und ihn der Übertreibung zeihend) 40, 29, 8 sagt, er setze hinzu, die sapientia der griechischen Bücher sei pythagoräisch gewesen, und das sei eine freie Erfindung, gestützt auf die traditionelle Ansicht von den intimen Beziehungen Numas zu Pythagoras, so bekennt er nicht bloß, daß Antias Valerius

von diesem Funde berichte und daß er dessen Bericht vor sich habe, sondern auch, daß er einem älteren Berichte mehr Glauben beimesse, zu dem sich der des Antias als ausschmückende Erweiterung verhalte. Ob derselbe von L. Calpurnius Piso oder einem anderen der älteren Annalisten herrühre, läßt sich aus Livius nicht ausmachen.

Desto deutlicher tritt drittens da, wo die Erzählung am lebendigsten wird, eine gewisse, vielleicht unbewußte Tendenz hervor, welche der feststehende gute Name der beiden Petillii erzeugt hatte. Der scriba L. Petillius öffnet die Kisten erst auf den Rat und Zuspruch der Freunde (l. c. § 5); sie sind die ersten Leser und von ihnen breitet sich die Kunde weiter aus (§ 9); wenn er die Volkstribunen angeht, so geschieht es nach der freundschaftlichen Anweisung des Prätors; endlich, nachdem die Obrigkeit den Fund für staatsgefährlich erklärt, will auch er so wenig mehr damit zu tun haben, daß er auf die angebotene Geldentschädigung verzichtet. Alle diese kleinen Züge zeigen den rechtschaffenen Mann. Wiederum der Prätor bekommt die Bücher nicht in die Hände, weil er die Gewalt der Obrigkeit geltend macht, sondern auf dem natürlichen Wege des altgewohnten freundschaftlichen Verkehrs mit dem Finder und Eigentümer (§ 10. 11). Sobald er die Staatsgefährlichkeit des Fundes erkannt hat, handelt er dann allerdings in rascher Entschlossenheit, so wie es die Pflicht des Staatsbeamten verlangt; aber er ist aufs gewissenhafteste bedacht, dem Eigentümer für die ordnungsmäßige Geltendmachung seines Rechtes volle Freiheit, auch Freiheit von der Rücksicht auf seinen Gönner zu gewähren und ihm jedes Gefühl der Verletzung seines Rechtes durch die Gewalt zu benehmen (§ 11). Endlich darf aus der Tatsache, daß der Senat ihm und den Volkstribunen die Festsetzung der Entschädigungssumme überläßt, geschlossen werden, daß mit dem Antrage auf Vernichtung der Bücher (§ 12) Qu. Petillius zugleich den einer Entschädigung des Finders im Senate vertreten hat. Alle diese Züge kennzeichnen den gewissenhaften Beamten, der mit dem durch das öffentliche Wohl geforderten Gebrauche seiner Amtsgewalt die Ausübung der ars boni et aequi gegen den einzelnen Bürger und persönliche Freundlichkeit gegen den seiner Gunst Gewohnten zu vereinigen weiß. Es wird hier Geschichte mit dem Bestreben er-

zählt, durch gezeigte Vorbilder moralisch zu wirken. Das schließt aber bei Livius, sowie bei Antias und dem Vorgänger beider die Überzeugung ein von der unanfechtbaren bona fides des scriba Petillius, wie diese auch bei dem ganzen Verfahren des Prätors und des Senates die Voraussetzung bildet. Nun könnte jener freilich selbst betrogen worden sein. Aber wie dieser Verdacht — der bei der Unwahrscheinlichkeit, daß Numa die von ihm de facto begründeten römischen Gottesdienste durch gleichzeitige Schriftstücke entgründet habe, sehr nahe lag und außerdem für den Antrag des Prätors und den Beschluß des Senates die erwünschteste Begründung hergeben konnte — von den handelnden Personen völlig ignoriert wird, so hat auch der Erzähler ihn nicht gehabt, er teilt vielmehr den Standpunkt des gutgläubigen Finders.

Diese Treuherzigkeit zeigt sich viertens auch in der naiven Mitteilung der beiden Umstände, welche, wenn irgend etwas, den schlimmsten Verdacht wecken. Der erste ist, daß in der Sargkiste, deren Fugen mit Blei verschlossen waren, von der Leiche des Numa, die der Überschrift nach darin beigesetzt war, weder die Spur eines menschlichen Knochens oder Gliedes, noch auch die Spur eines anderen Dinges, sei es nun ein Kleidungs- oder sei es ein z. B. goldenes Schmuckstück, gefunden wurde (§ 5). Der zweite ist, daß in der gleich verwahrten Bücherkiste die auf zwei Bündel verteilten Bücher nicht bloß unverletzt waren, sondern aussahen, als wären sie erst vor kurzem geschrieben (non integros modo, sed recentissima specie § 6). Zur Erklärung dieser seltsamen Erscheinung reicht die Notiz kaum aus, daß jedes Bündel mit Wachsschnüren umwickelt gewesen sei, da doch in der anderen Kiste auch die dauerhaftesten und widerstandsfähigsten Dinge ohne Spur und Rest völlig verwest waren (per tabem tot annorum omnibus absumptis § 5). Denn dieses wird einfach als Faktum zum Behufe der Erklärung gesetzt; dagegen wird der sehr viel näher liegenden Möglichkeit nicht gedacht, daß diese Kiste etwa von Schatzgräbern geöffnet und ausgeplündert worden sei, ebensowenig wie bei den Büchern der Frage, wie diese vor 5—600 Jahren geschriebenen Aufzeichnungen ohne Mühe von den Freunden und allen Wißbegierigen sofort haben entziffert und verstanden werden können. Hier spürt man den Ton der Volkserzählung, welche das



Verwunderliche unbezweifelt weitergibt, um nicht an sensationellem Interesse zu verlieren.

Es ist aber Zeit, daß wir unsere Betrachtung dem anderen, dem Kerne nach älteren Typus der Erzählung zuwenden, wie wir ihn bei Plinius erhalten finden. Dieser Gelehrte kommt im 13. Buche seiner Naturgeschichte bei Gelegenheit der Sumpfpflanzen auch auf die Papyrusstaude Ägyptens zu sprechen, die ihm wegen des aus ihr bereiteten Schreibstoffes, der charta besonders wichtig ist. Er bekämpft die Meinung des großen Antiquars Varro, daß erst unter Alexander dem Großen seit Gründung Alexandriens die Papyrus zum bevorzugten Schreibmittel geworden sei. Vorher habe man sich mit Palmblättern, mit Baumbast, mit Bleitafeln, mit Leinen, mit Wachstafeln beholfen und nachher sei unter dem auf die Ptolemäer eifersüchtigen Eumenes von Pergamum das Pergament erfunden worden (§ 21). Gegen diese Ansicht Varros von der Jugend jenes Schreibstoffes führt nun Plinius eine Reihe geschichtlicher Fälle von entscheidender Bedeutung (ingentia exempla — reperiuntur § 27) an. Zuerst berichtet z. B der sehr alte Annalist Cassius Hemina im 4. Buche seiner Annalen, daß der scriba Cn. Terentius beim Umackern seines Grundstückes auf dem Janiculum eine Kiste ausgegraben habe, in welcher „der Numa, der in Rom regierte, gelegen gewesen". In ebenderselben Kiste seien seine Bücher gefunden worden, unter dem Konsulat von P. Cornelius, L. Filius Cethegus, und M. Baebius, Q. Filius Tamphilus, bis zu welchem die von der Regierung Numas an verlaufene Zeit die Summe von 535 Jahren ausmacht. Dieses rechnet Plinius selbst aus, indem er augenscheinlich von dem genau 535 Jahre vor 181, als dem Amtsjahre der beiden Konsuln, gelegenen Tode des Romulus (716 v. Chr.) ausgeht, und den Regierungsantritt Numas als den frühesten Termin für die Anfertigung der Bücher setzt. Dann fährt er in der Wiedergabe der Notizen Heminas fort: hos (libros) fuisse e charta maiore etiamnunc miraculo, quod infossi duraverint.

Hier sieht man deutlich, weshalb Plinius nicht den Livius, sondern den Hemina zitiert. Jener hatte nichts über den Schreibstoff gesagt. Dieser dagegen bezeichnete ihn ausdrücklich als Papyrus, drückte aus, daß dieses überrascht habe und noch mehr der Um=

stand, daß die Papyrus eine so lange Zeit der Feuchtigkeit des Erdbodens und der damit gegebenen Gefahr der Auflösung widerstanden habe. Unter diesen Umständen war gerade der Wortlaut des speziell über diesen Punkt reflektierenden älteren Annalisten für den Beweis über das hohe Alter der Papyrus, den er gegen Varro zu führen hatte, für Plinius von der größten Wichtigkeit. Wir verstehen es deshalb, daß er nach der summarischen Umschreibung dessen, was Hemina zu erkennen gibt, noch den buchstäblichen Wortlaut seines Berichtes über diesen wichtigsten Punkt unter der ausdrücklichen Erklärung quapropter in re tanta ipsius Heminae verba ponam abschreibt.

Der ausgehobene Passus lautet aber nach Detlessens Ausgabe folgendermaßen: mirabantur ali, quomodo illi libri durare possent, ille rationem reddebat: lapidem fuisse quadratum circiter in media arca vinctum candelis quoquo versus. in eo lapide insuper libros III sepositos fuisse — propterea arbitrarier non conputuisse — et libros citratos fuisse — propterea arbitrarier tineas non tetigisse. Bis hierher geht das wörtliche Zitat. Es beruht auf einem Irrtum, wenn Detlessen durch gleiche Sperrung des Druckes auch noch die folgenden Worte: in iis libris scripta erant philosophiae Pythagoricae dazu zieht; denn augenscheinlich ist dieses ein eigner Satz des Plinius, der doch über den Verbleib dieser für ihn so wichtigen Papyrusurkunde berichten mußte und der deshalb den darauf bezüglichen Inhalt der Erzählung Heminas in indirekter Rede alsbald mit den Worten wiedergibt: eosque combustos a Q. Petilio praetore, quia philosophiae scripta essent. Diesen Satz hätte niemand verstanden, wenn Plinius ihn nicht seinerseits durch eine Aussage über den tatsächlichen Inhalt jener Bücher vorbereitet hätte.

Wenn Plinius dann fortfährt: hoc idem tradit Piso censorius primo commentariorum, so will er unter hoc idem die letztberichtete Tatsache, daß die gefundenen Bücher Numas wegen ihres philosophischen Inhaltes vom Prätor öffentlich verbrannt seien, verstanden wissen, und wenn er dann bei Piso und den folgenden Erzählern die Differenzen in der Bestimmung des Inhaltes und Umfanges der Bücher gewissenhaft vermerkt, so tut er das, um zu zeigen, daß sie der Hauptsache gegenüber nichts ver-

fangen. So referiert er, Piso gebe 7 Bücher an iuris pontificii und ebenso viele als pythagorisch; (C. Sempronius) Tuditanus im 13. Buche, sie haben Aussprüche oder Weisungen (decreta) des Numa enthalten; Varro selbst im 7. Buche humanarum antiquitatum, Antias im 2. Buche, es seien 12 Bücher pontificales in lateinischer Sprache gewesen und ebensoviel in griechischer Sprache praecepta philosophiae continentes. Derselbe Antias teile im 3. Buche auch das Senatuskonsult mit, welches die Verbrennung anordnete.

Von den hier zusammengeschütteten Notizen beruht jedenfalls die über Piso, nach welcher dieser das zweite Büchersiebend pythagorisch genannt haben soll, auf einer Flüchtigkeit des Plinius oder eines Abschreibers, dem nach dem Satze in iis libris scripta erant philosophiae Pythagoricae vorher das Wort Pythagoricos statt philosophicos am nächsten lag zu sehen, oder auf Interpolation des von ihm benutzten Textes. Denn die oben besprochene bestimmte Aussage des Livius, daß erst Antias in freier Erfindung die betr. Philosophie als pythagorisch bezeichnet habe, schließt dasselbe von dem älteren Piso schlechthin aus. Bedauerlich ist, daß wir auch das nicht kontrollieren können, was Plinius aus Varro berichtet. Wenn er sich auf das 7. Buch der humanae antiquitates bezieht (welches, falls humanae antiquitates den ersten Hauptteil der antiquitates, nämlich de rebus humanis meint, ebenso wie die 5 vorhergehenden de hominibus handelte, während das 7. der Bücher über die res divinae Erörterungen de locis religiosis gab) so hat sich Varro mindestens zweimal über unsere Sache geäußert. Denn was Augustin in de civitate Dei VII, 34 aus Varro ausschreibt, soll zu lesen stehen in seinem Buche de cultu deorum. Damit kann nicht ein Abschnitt aus den antiquitates gemeint sein, sondern nur einer der Traktate aus Varros Logistorici. Denn unter diesen hieß einer nach dem Wortführer: Curio de deorum cultu. Hier hatte Varro nach Augustin geschrieben: Ein gewisser Mann mit Namen Terentius habe, als sein Pflugknecht auf seinem Grundstücke am Janiculum dicht bei dem Grabmale des Numa Pompilius aus dem Erdboden die Bücher des letzteren durch den Pflug emporförderte, ubi sacrarum institutionum scriptae erant causae, diese in die Stadt an den

Prätor abgeliefert. Dieser aber habe, sobald er einen Einblick in die principia getan, die Angelegenheit für so wichtig gehalten, daß er sie an den Senat brachte, ubi cum primores quasdam causas legissent, cur quidque in sacris fuerit institutum, Numae mortuo senatus assensus est, eosque libros tanquam religiosi patres conscripti praetor ut combureret censuerunt.

Dieser Bericht des Varro, der wegen der Benennung des Finders als eines Terentius zu dem des Hemina zu stellen ist, hat offenbar das größte Interesse an dem, was mit den Büchern geschehen ist. Der Finder bringt sie zum Prätor, der Prätor an den Senat, der Senat bringt sie ins Feuer, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß Varro hier ein Beispiel davon hat geben wollen, wie die religio gegen die loca religiosa, zu denen doch das sepulcrum Numae gehörte, in dem besonderen Falle eines Fundes sich erzeigen müsse (vgl. die Überschrift des 7. Buches der res divinae in den antiquitates oben). Er brauchte deshalb an dieser Stelle keine detaillierten Angaben über die äußere Beschaffenheit und den Umfang der Bücher zu machen, und kann doch gewußt und an einer anderen Stelle gesagt haben, was Plinius ihn über die doppelte Zwölfzahl sagen läßt. Wichtiger ist der Schlußsatz, weil er offenbar die offizielle Motivierung des Senatsbeschlusses wiedergibt: Der Senat stimmt dem toten Numa zu. Indem Numa wie seine Leiche, so auch seine Bücher in der Erde hat bergen lassen, hat er die Willensmeinung ausgesprochen, daß beide der Nachwelt entzogen und dem natürlichen Untergange durch Verwesung überlassen werden sollen. Dieser Willensmeinung tritt der Senat bei, und da die von Numa gewählte Bestattungsart durch Vergraben zwar bei der Leiche, aber nicht bei den Büchern zu dem gewollten Ziele geführt hat, ordnet der Senat, als ob res integra wäre, die andere sicher zum Ziele führende Bestattungsart des Verbrennens an, unter ausdrücklicher Betonung der religiösen Pflicht, die er damit erfülle — tanquam religiosi. Denn dieser Ausdruck schließt dem Zusammenhange nach beides ein, die Pietät gegen den Numa und die Ehrfurcht gegen die instituta sacra, deren Ansehen durch die Aufdeckung des Geheimnisses ihrer Ursprünge nach der eigenen Ansicht ihres Begründers leiden würde.

Auf Grund des Fundes und dessen, was Varro darüber sagte, konnte nun die Geschichte des Numa so erzählt werden, daß das Begräbnis seines Leibes und seiner Bücher darin als Schluß aufgenommen wurde. So lesen wir in der dem Aurelius Victor beigelegten Schrift de viris illustribus urbis Romae in dem Numa behandelnden 3. Kapitel den Schlußsatz: morbo solutus (anders als Romulus Kap. 2) in Janiculo sepultus est, ubi post multos annos arcula cum libris a Terentio quodam exarata; qui libri, quia leves quasdam sacrorum causas continebant, ex auctoritate patrum cremati sunt. Die gesperrten Wörter zeigen deutlichst Varro als Quelle.

Aber schon lange vor dieser Schrift weiß Plutarch in der vita Numae (cap. 21) zu erzählen (ed. J. Bekker 1853, I p. 120 ff.): Numa habe verboten seine Leiche zu verbrennen. Man habe darum 2 Steinsärge (vgl. Livius oben) am Fuße des Janiculum beigesetzt, den einen mit der Leiche, den anderen mit den heiligen Büchern des Königs, die er wie die griechischen Gesetzgeber ihre Tafeln, selbst geschrieben hatte: den Inhalt derselben habe er die Priester während seines Lebens mündlich gelehrt und ihnen sorgfältig eingeprägt; die Bücher aber zu begraben geboten, weil tote Buchstaben die Geheimnisse nicht genügend zu hüten vermöchten (*ὡς οὐ καλῶς ἐν ἀψύχοις γράμμασι φρουρουμένων τῶν ἀποῤῥήτων*). Er dachte also wie die Pythagoräer, die ihre Lehren auch nicht niederschrieben, sondern dem Gedächtnis der Würdigen mündlich zur Aufbewahrung und Weitergabe anvertrauten. Wenn Plutarch dann die Zwischenbemerkung macht, Antias und seine Nachfolger (*οἱ περὶ Ἀντίαν*) *ἱστοροῦσι δώδεκα μὲν εἶναι βίβλους ἱεροφαντικάς* (= pontificales), *δώδεκα δὲ ἄλλας ἑλληνικὰς φιλοσόφους*, so stimmt dieses genau mit dem, was Plinius über (Varros und) Antias' Nachrichten gesagt hat. Das Folgende aber: etwa 400 Jahre später unter den Konsuln P. Cornelius und M. Baebius habe ein durch starke Regengüsse erzeugter Wasserstrom den Grabhügel ringsum niedergerissen und die Särge hervorgespült. Beim Herabfallen der Deckel sei der eine leer und ohne jede Spur eines Körpers befunden worden; in dem anderen aber habe man die Schriften gefunden. Die habe nach der Überlieferung der damalige Prätor Petilius gelesen (*ἀναγνῶναι*, nicht anerkannt, wie Lasaulx übersetzt), dann vor den Senat

gebracht und die Erklärung abgegeben, *μὴ δοκεῖν αὐτῷ θεμιτὸν εἶναι μηδὲ ὅσιον ἔκπυστα τοῖς πολλοῖς τὰ γεγραμμένα γενέσθαι.* und deshalb seien auch die Bücher auf das comitium geschafft und dort verbrannt worden — dieses alles sieht aus wie die Umschmückung eines Excerpts aus Livius (beachte die 2 Särge und den Kontrast zwischen dem leeren und dem vollen), welche erstens durch die Erwägung bestimmt ist, daß Numa doch in einem großen Grabhügel beigesetzt war, den man nicht als Privatgrundstück beackern konnte, zweitens durch die dem Senatsbeschluß bei Varro zugrunde liegende, von Plutarch durch Hinweis auf die Sitte der Pythagoräer vorbereitete Ansicht, daß das hier Geschriebene nicht geschrieben sei, um veröffentlicht zu werden.

Man sieht, daß durch diese sekundären Erzähler an zuverlässigen Nachrichten nichts zu dem hinzukommt, was wir aus des Plinius Quellenexzerpten und Varro entnehmen können. Überblickt man das vorgeführte Material, so erhellt, daß weder Cassius Hemina, noch Piso, noch Tuditanus, weder Varro, noch Antias, am wenigsten die Späteren und namentlich Plinius die Echtheit des Fundes in Frage gestellt haben. Denn nur unter der Anerkennung derselben konnte er mit ihm das Alter des Papyrusgebrauches gegen Varro feststellen, und er hätte sicherlich nicht auf alle jene Autoren zurückgewiesen, wenn sie selbst einen Zweifel an der Echtheit des Fundes geäußert oder indirekt begründet hätten. Dagegen ist bei Varros Ansicht über den späten Ursprung des Papyrusgebrauches es völlig ausgeschlossen, daß er das Material der Bücher als charta bezeichnet habe. Da Plinius nichts darüber sagt, daß die nach Hemina angeführten Autoren einen anderen Stoff bezeugen, so werden sie sich über diesen Punkt ebensowenig geäußert haben, wie Livius. Plinius aber konnte in gutem Glauben annehmen, daß was der älteste Erzähler ausdrücklich gesagt hat, durch das Schweigen der späteren keinen Abbruch erleiden könne.

Wenden wir uns nun zu Hemina zurück, so ist darüber kein Zweifel, daß nach den Worten des Plinius er ausdrücklich als Schreibmaterial die Papyrus angegeben und bemerkt hat, daß dieses für so alte Bücher verwunderlich, und noch verwunderlicher ihre gute Erhaltung in dem Erdboden erschienen sei. Das sagen aber auch die eigenen Worte des Hemina, die Plinius buch-

stäblich widergibt. Wenn sie anheben mirabantur ali, quomodo illi libri durare possent, so sieht man aus dem ali, daß Hemina zuvor von dem Eindrucke, den der Fund gemacht, schon anderes berichtet hat. Wahrscheinlich wenigstens dieses, wie die Wahrnehmung überrascht habe, daß des alten Numas Bücher e charta hergestellt waren. Dann ist es eine Steigerung (maiore etiamnunc miraculo), wenn andere die so lange Dauerhaftigkeit solcher Bücher erstaunlich finden. Natürlich ist dann der ille, der die Dauerhaftigkeit in diesem Falle zu erklären wußte (at ille ita rationem reddebat), nicht Hemina, sondern der in der Schreibkunst und in der Archivverwaltung bewanderte scriba Terentius, der den Fund gemacht und deshalb die Interpellationen zu beantworten hatte, die in Veranlassung desselben an ihn gestellt wurden. Die für Plinius wichtigste und deshalb mit ihrer Beantwortung allein aus Hemina ausgehobene Interpellation bezog sich darauf, wie Papyrusbücher unter diesen Umständen ihren Bestand haben behaupten können. Denn mit einer verwesenden Leiche begraben, mußten sie in den Prozeß ihrer Vermoderung und der an ihr befindlichen Kleidungs- und Schmuckstoffe hineingezogen werden; und auf der anderen Seite ist jedes eingeschlossene Papyrusblatt dem Fraße des aus unscheinbaren Eiern auskriechenden Insekts, des sog. Bücherwurms ausgesetzt. Aber von diesen Büchern steht fest non conputuisse und tineas eos non tetigisse. Daß er diese beiden gleich verwunderlichen Tatsachen, jede in anderer Weise zu erklären wisse, bekundet der scriba Terentius durch den auffälligen Parallelismus der Schlußsätze:

propterea arbitrarier non conputuisse und
propterea arbitrarier tineas non tetigisse.

Die hier vernehmbare bündige Rhetorik des mit bewußter Überlegung aussagenden Zeugen zeigt sich auch in den angegebenen Tatsachen, mit denen er diese Schlüsse begründet. Die letzte Angabe ist, libros citratos fuisse, das heißt, die Bücher seien mit dem die Motten abwehrenden Citronenäther getränkt gewesen. Man versteht es danach, daß als Grund des ersten Schlusses das angegeben wird, daß die Bücher nicht einfach wie die Leiche und mit ihr in der Steinkiste schlechtweg gelegen haben, sondern noch besonders (in eo lapide insuper) eingeschlossen in einem ungefähr in der Mitte

der Steinkiste befindlichen lapis quadratus, der mit alle Verwesung abwehrenden Wachsschnüren nach jeder Richtung umwickelt war. In der Tat entspricht der Frage, quomodo illi libri durare possent die Doppelantwort, erstens: libros in der angegebenen Weise sitos fuisse, zweitens: libros citratos fuisse. Denn die Bücher sind als bekannt in Frage und Antwort vorausgesetzt (illi libri), d. h. Hemina hat sie nach Zahl und Inhalt bereits vorher beschrieben und läßt in dem von Plinius allein ausgeschriebenen Teile nur die Zweifel diskutieren, die die gute Beschaffenheit gegen ihr so hohes Alter erweckt hat.

Unter diesen Umständen wäre es ganz unerklärlich, wenn Hemina oder der redende Terentius in dem ersten Satze über den gesonderten Aufbewahrungsort, wo alles Gewicht auf dem Wo? liegt, die Zahl der Bücher angegeben hätte. Wer illi libri zum Gegenstande einer Frage nach ihrer physischen Dauerhaftigkeit macht, braucht weder mehr, noch erwartet er eine Angabe über ihre Zahl. Hatte Hemina, wie anzunehmen ist, sie vorher mitgeteilt, so war die Wiederholung wie störend, so auch überflüssig; hatte er sie aber nicht mitgeteilt, so war nach dem bestimmten illi das anders bestimmte tres libri unverständlich. Kein Mensch konnte ahnen, daß die illi sich mit den tres in voller Identität des Umfanges deckten, er mußte eher annehmen, daß die tres nur ein Teil der illi libri seien. Glücklicherweise ist der Ausdruck libros III sepositos esse auch nur eine Konjektur Detleffens, welche sich dem Paläographen sehr empfiehlt, aber dem den Kontext betrachtenden Philologen, wie gezeigt, verbietet. Sie beruht auf der von zwei guten Handschriften dargebotenen Lesart libros in sepositos fuisse, deren IN einem III überaus ähnlich sieht und zwischen in eo lapide insuper libros und sepositos absolut unerträglich ist. Die übrigen Handschriften haben dafür insitos, was, da man insertos erwartet, ebenfalls nichts taugt, und aus einer Vorlage in sepositos entstanden sein kann, indem der Abschreiber von dem ersten s versehentlich auf das zweite übersprang. Detleffen tat deshalb ganz' recht, wenn er in sepositos als älteste erreichbare Überlieferung ansetzte, um an sie seine Vermutung anzuknüpfen. Ich gebe ihm auch darin recht, daß in dem Unverständlichen eine Zahl stecke. Aber nach meiner Erörterung

über den Zusammenhang kann nur in eo lapide insuper libros sitos fuisse ursprünglich gewesen sein, und muß die Zahlenangabe hier als eine alte, vielleicht schon von Plinius vorgenommene Interpolation angesehen werden. Doch hat sie nicht III = tres gelautet, was allen sonst überlieferten Zahlen widersprechen würde, sondern etwa IISEPT mit einem Abkürzungsstrich (zu lesen: bis septem oder bis septenos), was der nächste Abschreiber mit dem folgenden sitos verband, um die Gruppe in sepositos hervorzubringen. Jene Interpolation lag deshalb nahe, weil Plinius sofort den Piso die zwei Büchersiebende nach ihrem Inhalt unterscheiden läßt. Aber auch das ist möglich, daß Plinius selbst die Zahl auf Grund einer früheren, von ihm nicht mitgeteilten Aussage des Hemina hier eingesetzt hat, wo er alsbald die Angaben Pisos und anderer über Zahl und Inhalt folgen lassen wollte, damit der Leser wisse, wie diese sich zu der Heminas verhalten. Man wende gegen die Annahme, daß Hemina an einer früheren Stelle die libri als bis septeni bezeichnet habe, nicht ein, daß Plinius von Piso zwar sagt: hoc idem tradit, dann aber mit sed Pisos weitere Aussage einleitet, libros septem iuris pontificii totidem Pythagoricos fuisse, mithin zu erkennen gibt, daß er eine Differenz bringe. Denn man sieht aus der Fortsetzung Tuditanus Numae decretorum fuisse, wo jede Zahlangabe fehlt, daß er diese bei allen dreien für identisch hält und die Differenz nur in der Angabe über den Inhalt sieht: nach Hemina war er philosophischer Art, nach Piso nur bei dem einen Siebend, bei dem anderen priesterrechtlicher Art, nach Tuditanus bildeten ihn Vorschriften Numas schlechtweg. Das die Übereinstimmung einschränkende sed bezieht sich also nicht auf die Zahl, sondern auf den Inhalt, und auch hier ist Differenz nur in bezug auf die eine Hälfte der Bücher.

Der Leser werde nicht ungeduldig über diese scheinbar kleinlichen Erwägungen; denn erst durch Aussonderung dessen, was Hemina selbst erzählt oder den Terentius sagen läßt, gelangen wir zu dem ältesten und wertvollsten Berichte. Cassius Hemina war ein gewissenhafter Mann; da er über das Sekularfest des Jahres 146 als von ihm erlebt berichtet (s. Teuffel, Geschichte der römischen Literatur 5. Aufl. 1890, S. 210), so reicht seine

Jugend bis in die Zeit des Terentius und des Qu. Petillius zurück, und war er in der Lage Ohrenzeugen für die betreffs des Fundes gemachten Äußerungen zu vernehmen.

Da ist nun zunächst hervorzuheben, daß in bezug auf das Jahr, den Ort und die Umstände des Fundes in der Hauptsache sein Bericht mit dem des Livius übereinstimmt. Beide bezeichnen das Jahr als das der Konsuln M. Baebius Tamphilus und des Publius Cornelius. Den letzteren bestimmt Hemina als L. filius Cethegus näher (Cethegus wie in den Fasten), Livius aber in 40, 18, vor allen Berichten über den geschichtlichen Inhalt dieses Jahres, als Lentulus. Ob Livius sich geirrt oder ob hier ein alter Schreibfehler das ursprüngliche entstellt hat, wissen wir nicht. Hatte er wie Hemina geschrieben, so lag für einen Schreiber, der die mehreren Lentuli unter den Corneliern kannte, es nicht fern L. filio = Lentulo zu entziffern und Cethego auszulassen. Beide bezeichnen als Fundstätte einen Acker am Abhange des Janiculum; beide als Besitzer desselben einen scriba. Aber Hemina wie Varro nennen ihn Terentius, der erstere mit dem Pränomen Cn. Terentius; Livius dagegen L. Petillius. Wenn Livius — und es zu bezweifeln, ist nicht der mindeste Anlaß — mit der Erzählung recht hat, daß der Prätor Qu. Petillius jenen in die angesehene Dekurie der scribae quaestorii zur Zeit seiner eigenen Quästur aufgenommen hatte, und daß familiaris usus zwischen beiden Männern bestanden habe, so liegt es sehr nahe, mit Weißenborn die Differenz durch die Annahme zu heben, daß Cn. Terentius ein Freigelassener der gens Petillia gewesen, und darum das cognomen Petillius geführt habe, oder mit Lasaulx, daß er letzteres erhalten, weil er als geborener Nichtrömer durch Vermittlung des Petillius in den Besitz des römischen Bürgerrechts gekommen sei. Aber da die Differenz im Pränomen, Cnejus und Lucius sich so nicht wegerklärt, so muß bei der Identität dessen, was beide Berichte sonst von dem Manne aussagen, eine Verwirrung der Namen in ältester Zeit vorgekommen sein, deren Natur uns unbekannt bleibt.

Beide Berichte geben an, daß der Fund zufällig beim Umbrechen des Ackerbodens gemacht sei, daß er in sorgfältig verwahrten Büchern bestanden, daß sie in einer Steinkiste ge-

legen und daß sie den Namen des alten Königs Numa getragen haben; beide reden auch von zwei steinernen Behältern. Aber während Hemina, soweit wir aus Plinius schließen dürfen, nichts davon sagt, wie man erkannt habe, daß die eine Steinkiste die Leiche des Numa enthalten gehabt, berichtet Livius ausdrücklich, daß eine außen angebrachte doppelte Inschrift dieses ausgesagt habe, und wiederum, während Hemina berichtet, die Schriften seien in dem Steinsarge des Numa gefunden worden, und genauer aus dem Munde des Finders, sie haben in diesem Sarge besonders verpackt in einem mitten darin befindlichen Steingefäße gelegen, erzählt Livius, sie haben in einer mit dem Sarge des Numa gleich großen Steinkiste gelegen, welche ebenso wie jener mit Blei verschlossen und mit einer doppelsprachigen Angabe über ihren Inhalt versehen gewesen sei.

Hier steht die eigene Aussage des Finders der des späteren Erzählers gegenüber. Aus der kleinen Steinkiste in dem einen Steinsarge des Numa ist hier ein neben diesem gelegener gleich großer Steinsarg geworden. Um so bemerkenswerter ist die Zähigkeit, mit welcher sich in der Erinnerung die Wachsschnüre erhalten haben, mit denen das eine Mal das Steinkistchen, das andere Mal die Schriftbündel selbst umwickelt gewesen sein sollen.

Was sodann den Inhalt und die Sprache anlangt, so ist nach Plinius aus Hemina nur zu entnehmen, daß der philosophische Inhalt den Prätor zur Verbrennung bewogen habe; aber das hindert nicht, daß die Bücher sich mit den Dingen beschäftigt haben, die man von Numa besonders herleitet, nennt sie doch auch Hemina die Bücher Numas; ebenso Varro bei Augustin, letzterer mit dem Bemerken, daß die causae sacrorum (a Numa institutorum) darin beschrieben gewesen seien. Schwerlich aber dürfte man nach Hemina sie in zwei Gattungen zerlegen, wie Piso, die eine mit priesterrechtlichem, die anderen mit philosophischem Inhalte. Schwerlich auch in solche mit verschiedener Sprache. Denn darüber ist uns kein Wort des Hemina überliefert; man könnte eher vermuten, wegen des philosophischen Inhaltes denke er sie als selbstverständlich in griechischer Sprache geschrieben. Jedenfalls liegt der Gedanke, die von Numa gestifteten Gottesdienste seien einheimisch römisch, die Philosophie stamme von den Griechen, der nach Plinius

von Antias zuerst ausgesprochenen und von Livius aufgenommenen Behauptung zugrunde, die priesterrechtlichen seien lateinisch, die philosophischen griechisch geschrieben gewesen.

Was endlich die Zahl anbetrifft, so stimmt Livius mit dem weit älteren Piso in der Berechnung derselben auf 2 mal 7 überein und vielleicht auch mit Hemina, wie ich oben wahrscheinlich zu machen suchte. Desto auffallender ist die Differenz, daß Antias nach Plinius (und seine Ausschreiber nach Plutarch), und Varro, falls Plinius auch nach dieser Seite ihn mit Antias zusammenfaßt, was nicht absolut sicher ist, 2 mal 12 angeben. Wenn Antias selbst so geschrieben hat, so ist es freilich verwunderlich, daß Livius, indem er zu der Zahl 2 × 7 zurückkehrt, hier nicht ebenso der Übertreibung des Antias gedenkt, wie bei der Bestimmung des einen Siebends als philosophisch schlechtweg, und nicht speziell pythagoräisch. Schon Lasaulx hat daran erinnert, wie viel Irrungen beim Abschreiben der Zahlzeichen geschehen sind, und speziell an die Ähnlichkeit von VII und XII. Ich halte es deshalb für möglich, daß die XII des Antias, die Plutarch und Plinius bezeugen, nicht seiner Urschrift, sondern späteren Wiederholungen oder Exzerpten angehören.

In allen übrigen Stücken bestätigt die Erzählung Heminas in dem, was sie sagt, die des Livius; und in dem, was sie nicht sagt, präjudiziert sie in keiner Weise der Glaubwürdigkeit seines Berichtes. Um so nachdrücklicher aber muß hervorgehoben werden, daß nach dem ältesten Berichte nunmehr alles, was wir über das Wie? des Fundes hören, zurückgeht auf die Aussage des einen Mannes, des scriba Terentius. Der Fund hat Verwunderung erregt, weil er in Papyrusschriften bestand und diese doch von Numa herrühren sollten, am meisten aber, weil sie nach über 500 Jahre langem Liegen in der Erde unbeschädigt waren. Selbst Livius mit seinem non integri modo, sed recentissima specie hebt dieses noch als bemerkenswert hervor gegenüber der ihm natürlich erscheinenden Tatsache, daß der Inhalt des anderen Sarges totalem Schwunde verfallen war. Erst um diesen Zweifeln gegenüber seinen Glauben an das Alter der Schriften zu verteidigen, erzählt der Finder, sie haben gesondert von der Leiche innerhalb des Sarges in einer gegen Feuchtigkeit sorgfältig verwahrten kleineren Steinkiste

gelegen, und ihre Blätter seien mit Zitronenäther getränkt gewesen. Und mit dieser seiner Aussage hat der Finder über alle Zweifel gesiegt, wie sowohl das offizielle Verfahren des Prätors und des Senates ihm gegenüber, als auch die verschiedenen geschichtlichen Darstellungen dieser Begebenheit, die wir verhört haben, aufs deutlichste beweisen. Der notorischen Redlichkeit und Sachkunde des scriba gegenüber hat sich jede auf den Verdacht des Betruges gegründete Maßregel verboten. Dann hat aber auch der moderne Historiker kein Recht, den scriba als Betrüger hinzustellen und an seiner bona fides zu zweifeln.

Aber allerdings kann er trotzdem der Betrogene gewesen sein. Nach allem, was wir über die Entwicklung der Sprache und der Schrift wissen, erscheint es unmöglich, daß im 8. Jahrhundert in Rom auf Papyrus Aufzeichnungen in griechischer oder lateinischer Schrift und Sprache gemacht worden seien, die man am Anfange des zweiten Jahrhunderts beim ersten Anblick lesen und verstehen konnte. Es ist ferner unmöglich, daß ein alter Römer oder gar Numa im 8. Jahrhundert philosophische Erörterungen geschrieben habe, geeignet, direkt und indirekt das Ansehen der im 2. Jahrhundert als altheilige Überlieferung bestehenden Gottesdienste zu erschüttern, und daß er sie, nach der Meinung des Senates, dann in die Erde vergraben habe, um sie mit sich in die Verwesung zu nehmen und unschädlich zu machen. Es ist undenkbar, daß er, wie Terentius meinte, sie durch außerordentliche Verwahrung und Präparierung gegen die Verwesung geschützt und in die Erde geborgen habe, damit sie in fernen Jahrhunderten, etwa durch einen glücklichen Zufall wieder zutage gefördert, in ihrem vollen Bestande Wirkung gewännen.

Allerdings hingelegt worden sind sie, damit sie gefunden und ihr Inhalt öffentlich bekannt würde, aber erst vor kurzem; denn sie erschienen frisch geschrieben und konnten wie jedes moderne Buch gelesen und verstanden werden. Und allerdings waren sie präpariert und verpackt, als gelte es jedes Verderben auszuschließen, aber nur um den Einwand gegen ihr vorgegebenes Alter abzuschneiden, den man von ihrer frischen Beschaffenheit hernehmen mußte. Endlich sind sie auf dem Acker des scriba gefunden worden, weil dieser seines Berufes wegen Interesse und Verständnis für

einen in Skripturen bestehenden Fund hatte, weil er als Mitglied seiner Zunft und wegen seiner persönlichen Beziehung zum Prätor die geeignetste Mittelsperson für eine wirksame Verbreitung der Schriften werden konnte.

Schwieriger zu beantworten ist die Frage nach dem Betrüger und nach seinen Motiven. Man hat gedacht, es liege hier einer der vielen Fälle vor, wo Altertümer gefälscht wurden, um ein gutes Geldgeschäft mit ihnen zu machen. So bezeichnenderweise der italienische Gelehrte Marcellus Donatus (comes Pontanus — conte del Ponte) dessen Worte in Drakenborchs Livius (1825, Bd. 11 S. 686 f.) mitgeteilt sind: die Kisten seien von einem callidus vir vergraben worden, ut postmodum repertae admirationi essent effodientibus, et per consequens lucri causa. Nur von der ungegründeten Meinung aus, daß der Finder selbst zu den gewinnsüchtigen Betrügern gehört habe, wäre diese Annahme plausibel. Denn niemand fälscht, um einem Fremden einen großen Gewinn zuzuwenden, an dessen Genuß er selbst nicht teilnehmen darf. Außerdem erklärt sich bei dieser Annahme in keiner Weise der befremdliche religiös-revolutionäre Inhalt der gefälschten Bücher. Nicht am Gelde, sondern an der Einwirkung auf die öffentliche Meinung über den Wert der Staatsreligion ist also dem Fälscher gelegen gewesen.

Insofern ist die von Puchta ausgesprochene Vermutung natürlicher, daß die Fälschung in ursächlichem Zusammenhange mit der Bacchantenbewegung gestanden habe, von der Livius 39, 8 ff. erzählt, daß der Konsul Sp. Postumius Albinus im Jahre 186 sie zum Gegenstande umfassender und energischer Unterdrückungsmaßregeln gemacht habe. Was wir von dem weitverzweigten Verein der Bacchanten in Rom wissen, beruht alles auf dem jedenfalls vorsichtig zu benützenden Zeugnisse der spanischen Freigelassenen Fecenia, eines überaus gewandten Frauenzimmers von üblem Rufe (Liv. 39, 9). Um sich ihren Geliebten, den jungen P. Arbutius zu erhalten oder, wie sie sagte, ihn von dem Verderben zu retten (39, 10), das ihm von seinem Stiefvater und seiner Mutter dolos sichergestellt sei, wenn sie das angebliche Gelübde der Mutter, ihren Sohn in die bacchischen Mysterien einzuführen (39, 9, 4), an ihm vollzögen, brach sie ihm gegenüber und dann vor dem Konsul

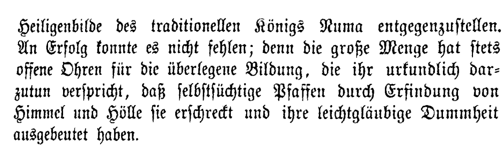


und seiner Mutter, die ihr Schutz und Unterkunft gewährten, das Gelübde des Schweigens (39, 13), welches sie, als ehemalige Sklavin von ihrer Herrin in den Verein eingeführt, abgelegt hatte. Sie wußte Schreckliches von dem tollen Treiben in den nächtlichen Zusammenkünften der Bacchanten zu berichten, von den scheußlichen und unnatürlichen Prostitutionen, zu denen die Neulinge genötigt, und von den geheimnisvollen Morden, die an den Widerstrebenden vollzogen würden. Man wird durch diese Aussagen ganz an das erinnert, was später den heimlichen Konventen der Christen nachgesagt worden ist. Aber wenn man die Aussage derselben Person daneben hält, daß der Verein ursprünglich nur aus Frauen bestanden habe (39, 13, 8), daß erst später auch Männer zugelassen worden seien (l. l. § 9), aber nur unter zwanzig Jahren (l. l. § 14), daß lärmende Musik und Prozessionen mit Fackelzug Ausdruck und Hilfe der Erregung der Gemüter in den heimlichen nächtlichen Versammlungen gewesen, so wird man für das Wesen dieser Bewegung einen krankhaften religiösen Trieb halten, der unter Abwendung von der öffentlichen Gesellschaft Gleichgesinnte zur Pflege orgiastischer Erbauung zusammenführt und so eine neue verborgene Gesellschaft gründet, in der er sich hemmungslos betätigen und befriedigen kann. (Vgl. die Charakterisierung des in Etrurien zugewanderten griechischen Stifters: ein sacrificulus et vates, der keine griechische Bildung mitgebracht habe, nec is, qui aperta religione, propalam et quaestum et disciplinam profitendo, animos errore imbueret, sed occultorum et nocturnorum antistes sacrorum 39, 8, 3. 4.) Je mehr aber er hier Befriedigung findet, desto weniger strebt er in die Öffentlichkeit; zufrieden, wenn er nur nicht gestört, wenn er nur geduldet wird, verzichtet er gern auf öffentliche Wirksamkeit. Es widerstrebt dem Wesen der Mysterien, die öffentlich geltenden Staatsgottesdienste abschaffen und sich an deren Stelle setzen zu wollen. Unmöglich können wir in diesem Kreise den Ursprung der gefälschten Numaschriften suchen.

Daß sie philosophische Lehren enthielten und in Anwendung derselben die Einrichtung der altrömischen Gottesdienste in einer Weise erklärten, die geeignet war, den Glauben an ihren Nutzen und ihre Wahrheit beim Volke zu erschüttern, diese feststehende Tatsache nötigt vielmehr, ihren Ursprung in einem Kreise philo-

sophischer Bildung zu suchen, in welchem die Zuversicht zur eigenen Vernunft die Ehrfurcht gegen die Überlieferung überwunden hatte. Daß es ein pythagoräischer gewesen sei, dafür kann man die von Antias vertretene Ansicht nicht geltend machen, da sie lediglich auf der Fabel von der persönlichen Beziehung Numas zu Pythagoras beruht. Es ist aber an sich durchaus unwahrscheinlich, da die Pythagoräer dem öffentlichen Leben abgewandte Männer der Spekulation und der moralischen Diätetik waren, die ihr Bestes für sich und die Genossen des Bundes hüteten. Hier aber verrät sich das Bestreben, die Menge aufzuklären, die Vorurteile der öffentlichen Meinung auch in den für unantastbar geltenden heiligen Dingen zu zerstören. Ja, wenn man bedenkt, daß diese Schriften den Numa selbst die wirklichen Motive, die ihn geleitet haben, den übernatürlichen Gründen entgegenstellen lassen, aus denen die traditionelle Orthodoxie seine religiösen Institutionen herleitet, so kann man sich den Verfasser nicht ohne gewisse Schadenfreude, nicht ohne frivolen Übermut bei seiner Arbeit vorstellen.

Der Gedanke des Livius, daß Numa, um das rohe Volk besser zu lenken, ihm die Furcht vor den Göttern eingeflößt und durch Einrichtung der Götterdienste die Gemüter mit der assidua cura deorum ausgefüllt habe, ist zweifellos viel älter als Livius. Wahrscheinlich auch die Behauptung, da der metus deorum nicht könne sine aliquo commento miraculi ad animos descendere, so habe Numa vorgegeben (simulat), daß er in nächtlichen Zusammenkünften mit der Göttin Egeria das Gott Wohlgefällige erfahre, um danach seine Anordnungen in Kultusangelegenheiten zu treffen (1, 19, 4. 5). Nimmt man dazu die absonderlichen Kostüme, die Prozessionen mit ihren unverständlich gewordenen Litaneien, in denen die althergebrachten Dienste vollzogen wurden, die Tänze der Salier mit ihren ancilia, darunter das eine vom Himmel gefallene, so ist es leicht zu verstehen, daß einem aufgeklärten Denker Numa in dem Bilde eines klugen Mannes erschien, der dieselben Gottesdienste, die er als gottgewollt und als dem Zwecke, die Götter huldvoll zu stimmen, dienlich dem Volke aufredete, lediglich als Mittel zu dem wahren Zwecke, die Menge in seine Hand zu bekommen, ersonnen habe. Das konnte den Witz reizen, eine natürliche Geschichte des Weisen von Cures im Sabinerlande dem



Heiligenbilde des traditionellen Königs Numa entgegenzustellen. An Erfolg konnte es nicht fehlen; denn die große Menge hat stets offene Ohren für die überlegene Bildung, die ihr urkundlich darzutun verspricht, daß selbstsüchtige Pfaffen durch Erfindung von Himmel und Hölle sie erschreckt und ihre leichtgläubige Dummheit ausgebeutet haben.

Der Geist dieser rationalistischen Aufklärung und aufdringlichen Aufklärungssucht hat in Rom besonders seit dem zweiten punischen Kriege mit griechischen Rhetoren und Lehrern seinen Einzug gehalten. Gewiß hat das Römertum eines Cato dagegen reagiert, gelegentlich speziell durch ein ihnen den Aufenthalt in Rom untersagendes Senatuskonsult. Aber gelesen wurden ihre Schriften doch und ihre Lehren kolportiert. Es war noch nicht lange her, daß Ennius den Euhemerus ins Römische übersetzt hatte. Mit der natürlichen Geschichte der Götter, die Euhemeros erzählt hatte, liegt nach allem, was wir erkennen können, die Erklärung auf einer Linie, welche die Bücher des Numa von den einheimischen römischen Gottesdiensten gaben. Ich zweifle deshalb nicht, daß es eine kleine Gesellschaft halb fanatischer, halb frivoler Aufklärer gewesen ist, welche in der Meinung, die Sache der Bildung um einen ungeheuren Schritt weiter zu bringen, die Bücher Numas komponiert und ihre Auffindung veranstaltet hat, und erkläre mir das Verhalten des Prätors und des Senates aus dem sicheren Gefühl, daß es gelte, einen bei der Fülle entzündlicher Stoffe in der Umgebung gefährlichen Feuerfunken kurzerhand auszutreten.

Gleichwohl haben sie, indem sie von jeder Untersuchung über die Echtheit der gefundenen Bücher absahen und ostensibel ihr Vernichtungsdekret, wie seine Fassung bei Varro deutlich hervortreten läßt, mit der Annahme der Echtheit reimten, sich zu dem Grundsatze bekannt, daß die bestehende Praxis des Gottesdienstes mehr Recht habe, als die durch antiquarische Entdeckung ermittelte Wahrheit, und daß es die Aufgabe der Leitenden im Staate sei, die Menge in Zufriedenheit mit ihren traditionellen Institutionen zu erhalten, nicht aber zu Neuerungen und Revolutionen die Hand zu bieten, welche auf Grund alter Urkunden und der aus ihr ermittelten historischen Wahrheit sich als Reinigung und legitime Reformation anempfehlen.

Wie unbegreiflich erscheint dagegen das Verhalten des jüdischen Königs Josia nach der heute verbreiteten Meinung von der Fälschung des im 18. Jahre seiner Regierung entdeckten Gesetzbuches! Heimlich wird es vom Hohepriester dem scriba, heimlich von diesem dem Könige überreicht. Er hätte es also viel leichter gehabt, als der Prätor Petillius, der die Bücher des Numa sofort dem Feuer bestimmte, leichter als der König Jojakim, der die bereits öffentlich verlesene Schrift des Jeremia entschlossener Hand in das Feuer warf (Jer. 36, 23. 24), wenn er das ihm überreichte Buch vernichtet hätte. Und Grund genug hatte er doch dazu: denn diese Fälschung verdammte das ahnenstolze davidische Königshaus, das er repräsentierte, es verurteilte den ganzen Priesterstand, es bedrohte die Stadt Jerusalem als einen durch göttliches Verderben auszurottenden Sündenpfuhl, es erklärte den ganzen überlieferten Gottesdienst des jüdischen Volkes als illegitim. Was in aller Welt konnte den König bewegen, sich selbst und sein Haus, sowie die sonstige geistliche Obrigkeit in der öffentlichen Meinung zu diskreditieren, die Stadt Jerusalem und das ganze Volk um ihren Frieden zu bringen, indem er dieses Gesetzbuch promulgierte, sich selbst und das ganze Volk dazu zwang, als reuige Büßer sich unter sein Urteil zu stellen, und ohne Widerspruch zu fürchten, mit dem Volke sich eidlich dazu verpflichtete, seinen Forderungen nachzuleben? Welch ein Glück hat doch der Fälscher gehabt! Sein Werk hat seine Autorität gerettet durch die ihm gefährlichsten Zeiten nach Josia; es ist unter die Bücher Moses aufgenommen und zu gleicher Geltung mit der Thora Jahves gelangt. Endlich, es hat die Köpfe der Geschichtsschreiber eingenommen und ihnen das Urteil inspiriert, das sie über die Zeiten vom Tode Mose an bis auf ihre eigene Gegenwart abgeben mußten. Man berufe sich nicht auf die trüben Zeitumstände und die Erregung der Gemüter im jüdischen Staate zur Zeit Josias, als hätten sie für Neuerungen empfänglich gemacht, und als sei dadurch das Urteil über das gefundene Gesetzbuch bestochen worden. Das gleiche gilt, wie ich am Anfange gezeigt habe, auch für das Rom des Jahres 181. Dennoch sind die Gesetzbücher des Numa sofort wieder durch einen öffentlichen Regierungsakt in das Dunkel zurückverwiesen, aus dem sie aufgetaucht waren, und haben sie die römischen Gottesdienste gelassen

wie sie waren, während das unter Josia gefundene Gesetzbuch Grund und Anlaß einer totalen Reformation geworden und bis heute der Rechtsschein für dieselbe geblieben ist. Für den Historiker, der aus den Wirkungen der Erscheinung Wesen und Wert derselben ermißt, ist es unmöglich, die Wiederentdeckung der Bücher Numas und die Auffindung des Thorabuches im Tempel zu Jerusalem unter dasselbe Urteil zu stellen. Er wird vielmehr geneigt sein, von dem letzteren anzunehmen, daß es das wirklich war, als was es sich darbot, ein altes, abhanden gekommenes und in Vergessenheit geratenes autoritatives Buch, und daß es sich allem Zweifel gegenüber als solches erprobte. Oder es müßte seine literarische Art und Komposition derart sein, daß sie nur aus der Absicht, dem Könige Josia ein zeitgemäßes Reformationsprogramm in die Hände zu liefern, begriffen werden könnte. Diese ist daher zunächst zu betrachten.

2. Ist das deuteronomische Bundesbuch nach seiner literarischen Art und Komposition ein Gesetzbuch?

Zur Beantwortung dieser Frage bedarf es zuerst einer Untersuchung des Abschnittes Kap. 5—11 und seines Verhältnisses zu Kap. 12ff.

Erster Teil.

Wenn der Einordner des deuteronomischen Bundesbuches den Übergang von seiner Rede zu der des Gesetzgebers Mose mit den Worten macht (4, 44): „und folgendes ist die Thora, die Mose den Kindern Israels vorlegte", und wenn dann folgt: „dieses sind die Zeugnisse und die Anordnungen und die Rechtssätze, welche Mose zu den Kindern Israels in der Zeit ihres Hervorganges aus Ägypten jenseits des Jordans da und da geredet hat" (V. 45ff.), so hat er das bis Kap. 28, 68 reichende und durch V. 69 mit ausdrücklicher Unterschrift abgeschlossene Literaturstück als ein selbständiges Buch vor sich gehabt. Dasselbe trug eine Überschrift, welche es als Gesetzbuch bezeichnete, und eine Unterschrift, die den Inhalt als Worte eines auf Jahves Befehl geschlossenen Bundes charakterisierte. Auch darunter kann nur eine Reihe von Forderungen und entsprechenden Verheißungen und Drohungen verstanden werden. Nach

der Beziehung, in die diese Bundesworte als hinzugekommene spätere zu dem Bunde in Horeb gesetzt werden, sehen Überschrift und Unterschrift also das Buch, das zwischen ihnen liegt, als ein solches Gesetzbuch an, wie es das sinaitische Bundesbuch auch war. Gleichwohl scheint durch den Ausdruck der Überschrift „die Zeugnisse usw., welche Mose geredet hat" und durch die Verschweigung des göttlichen Ursprungs seiner Worte (s. Ex. 19, 3—6 und V. 7. 8; 20, 22; 21, 1 und 24, 3. 4. 7) deutlich die Empfindung des wesentlichen Unterschiedes hindurch, daß dieses Gesetz keine Rede Jahves sei, wie das sinaitische Bundesbuch oder auch das Heiligkeitsgesetz, sondern die Rede eines Menschen, einer menschlichen Autorität, des Mose, so sehr auch der fordernde Wille des Gottes Jahve den Stoff bildet. Daher finden wir zwar durcheinandergehend erstens „die Befehle, die Gebote Jahves", zweitens ohne genet. poss. „diese Gebote, dieses ganze Gebot", oder „alle diese Gebote" und drittens „meine Gebote" (11, 13), „diese meine Worte" (11, 18), aber der fast regelmäßige Zusatz „die ich dir heute gebiete, vortrage, vorlege" auch hinter den beiden ersten Formeln zeigt, daß der Redende den Wortlaut für sich reklamiert. Und in der Tat ist in ausnahmsloser Konsequenz das in diesem Buche redende Ich das menschliche des Gesetzeslehrers. Daß bisweilen dafür das göttliche Ich Jahves eintrete — was Dillmann mit dem Wechsel des göttlichen und des menschlichen Ichs in der prophetischen Redeweise erklärte, während Steuernagel es mit Recht im Deuteronomium befremdlich findet — beruht nur auf Schein.

Selbst in 29, 5, in einer Rede, welche nach meinen früheren Nachweisungen (in Pentateuch, 1893, S. 144 f.) dem Einfüger des Bundesbuches angehört und deshalb für dieses nichts beweisen würde, beruht das göttliche Ich in dem Satze „damit ihr erkennet, daß ich Jahve euer Gott" auf einer durch analoge Formeln des Heiligkeitsgesetzes nahegelegten Verbesserung des ursprünglichen Textes, welche zur Folge hatte, daß auch am Anfange von V. 4 יוֹלֵךְ sich in die erste Person אוֹלֵךְ wandelte. Denn im Zusammenhange erzählt Mose, wie Jahve zu den Wundern beim Ausgange aus Ägypten, die nicht genügt haben, gewisse Erkenntnis seines Wesens in den stumpfen Gemütern zu wirken (V. 1—3), die 40 Jahre lange, nur durch Gottes Hilfe mögliche Wüstenführung in der Absicht habe

hinzutreten lassen, damit es diese Erkenntnis gewinne (V. 4. 5). Dem entspricht allein die Beibehaltung der 3. Person für den handelnden Gott auch im Anfange von V. 4 und am Ende von V. 5, wie sie der Text der Sept. bietet. Denn dieser hat dort *καὶ ἤγαγεν* (d. i. ויולך) und hier *ἵνα γνῶτε ὅτι οὗτος κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν* d. i. כי זה יהוה אלהיכם. Das ist ein Satz wie Jes. 25, 9; Ps. 48, 15 vgl. mit Ex. 15, 2, bei welchem זה füglich als „ein solcher Gott" erklärt werden kann, der durch sein Wort ein ganzes Volk durch 40 Jahre trotz des Mangels an gewöhnlichen Existenzbedingungen zu erhalten vermag. Ich meinerseits vermute freilich, daß auch dieses כי זה aus ursprünglicherem כי זה wie Ps. 24, 8 mit dem Sinne der indirekten Frage „was für einer Jahve dein Gott sei", entstanden ist.

Die vier Stellen dieser Art im Bundesbuche sind: erstens 7, 4, wo das Verbot des Konnubiums der Kinder mit den Kindern der Kanaanäer durch die Worte begründet wird: „denn er wird abziehen deinen Sohn hinter mir weg (בנך מאחרי), und sie werden anderen Göttern dienen, und es wird der Zorn Jahves gegen euch entbrennen und euch (ergänze aus folgendem מהר das hinter והשמידך fehlende Schlußmêm) bald vertilgen". Auch hier ist es gegen alle Natur, in einem Atem Jahwe als den Beleidigung fürchtenden in erster Person und Mose über des beleidigten Jahves Zorn reden zu lassen. In Wirklichkeit muß zunächst statt בנך ausgesprochen werden בניך im Plural, denn vorher geht „Tochter und Sohn", das sind „deine Kinder", von denen hier die Rede sein soll; sodann ist statt בָּנְךָ מאחרי zu teilen בניכם אחרי „eure Kinder", wie es dem folgenden „gegen euch" (בכם) entspricht; und endlich ist אחרי aus dem folgenden ועבדו durch Wiederholung von Waw in אַחֲרָיו zu vervollständigen, so daß der Redner sagt: „der kanaanäische Vater wird eure Kinder (von der bis dahin innegehaltenen Linie ab) hinter sich herziehen, daß sie anderen Göttern dienen", wie er das zu tun gewohnt ist.

Zweitens 11, 13—15: „wenn ihr auf mein Gebot hört, das ich euch heute gebiete, den Jahve euren Gott von ganzem Herzen zu lieben und anzubeten (V. 14), so werde ich den Regen für euer Land rechtzeitig beschaffen (V. 15) und werde Futter für dein Vieh schaffen". Natürlich, da Mose nicht der Himmelskönig ist, der Regen und fruchtbare Zeiten gewährt, so kann das „ich" in V. 14. 15

nur Jahve sein, und eben deshalb kann „mein Gebot, das ich gebiete" in V. 13 auch nur aus Jahves Munde verstanden werden. Aber sonst ist der menschliche Gesetzeslehrer das Subjekt in dem stehenden Relativsatze „das ich euch heute gebiete", und wenn das Gebot zum Inhalte hat nicht „mich", sondern „den Jahve euren Gott" zu lieben, so kann auch in V. 13 natürlicherweise nur der über Jahve zu Israel redende Mensch das vortragende Ich sein. Dieser natürlichen Erwartung entspricht es, wenn nicht bloß Sept. und Vulg., sondern auch der Samaritaner und sein Targum statt des ונתתי im Anfange von V. 14 und 15 die dritte Person וְנָתַן darbieten. Dann verheißt Mose hier ebenso wie in 7, 11. 12 ff. für die Treue im Gehorsam gegen die von ihm vorgetragenen Gebote als Erwiderung dieses, daß Jahve in Treue gegen seine Bundesverheißung seinen Segen senden werde. Mit anderen Worten, die ersten Personen V. 14. 15 sind Verbesserungen, die für den nahe lagen, der in V. 13 Jahve meinte reden zu hören, und nicht Mose. Sie beweisen zugleich, daß מצותי in V. 13 ursprünglich ist, und nicht מצותו, wie abgesehen von dem vatikanischen Kodex, der gar kein Suffix bezeichnet, die Autoritäten der Sept. ausdrücken; denn nach „seinem Gebote", wäre die Umkehrung von „wird er geben" in „werde ich geben" unmöglich gewesen. Ebenso wie in V. 13 „mein Gebot", ist dann auch in V. 18 „diese meine Worte" des Hebräers und die beiden Samaritaner für ursprünglicher zu halten, als der Sept. „diese Worte", und von den Worten nicht Jahves, sondern des redenden Menschen, also Moses zu verstehen.

Drittens 17, 3: „und er ging hin und diente anderen Göttern und warf sich nieder vor ihnen oder (statt ו, das in Sept. fehlt, lies: או) der Sonne oder dem Monde oder dem ganzen Heere des Himmels, das ich nicht befohlen habe" (צויתי nach dem Hebräer, dagegen Sept. nach einer Rezension צויתיך, die beiden Samaritaner: צויתיו). Hier darf man die Worte über die Gestirne als eine nach 4, 19 gemachte Erweiterung ansehen; dann muß man aber auch den Satz אשר לא צויתי in sie einrechnen. Denn nach dem ersten Gebote des Dekalogs genügt der Ausdruck „Dienst anderer Götter" für den Begriff des Götzendienstes (s. 7, 4; 8, 19; 11, 16; 13, 14; 28, 14). Findet sich eine relativische Näherbestimmung dabei, so soll sie die gedachten Götter als kanaanäische (6, 14) oder als

bisher ignorierte (z. B. 13, 3. 7) kennzeichnen; nie aber findet sich die Näherbestimmung „die ich nicht befohlen habe“. Sie würde ja als möglich setzen, daß Jahve oder Mose den Dienst etlicher „anderer Götter“ hätte anordnen können. Freilich kehrt dieselbe Schwierigkeit wieder, wenn wir den Relativsatz auf Sonne, Mond und Sterne zusammen beziehen. Sie anzubeten, ist schlechthin verboten und nicht nur nicht geboten: außerdem fehlt der Begriff der Anbetung, und man könnte dem Satze „Sonne, Mond und alles Himmelsheer, das ich (Jahve) nicht befohlen habe“ das Wort Jes. 45, 12 gegenüberstellen: „meine Hände haben die Himmel ausgespannt und all ihr Heer habe ich befohlen“ (צִוֵּיתִי). Daraus ergibt sich, daß der Relativsatz bedeuten muß (vgl. Jer. 7, 31; 19, 5; 32, 35, wo die Begriffe des Redens, des Denkens mit dem des Befehlens synonym gebraucht sind): „deren ich in meinen Geboten nicht ausdrücklich Erwähnung getan habe“; ferner daß er sich nur auf כל צבא השמים beziehen kann und sagen will: Sonne oder Mond oder alle derartige himmlische Körper, die ich in meinen Geboten nicht ausdrücklich benannt habe. Der Redende verzichtet vernünftigerweise darauf, wie Sonne und Mond, so auch die anderen Sterne und Sternbilder namentlich aufzuzählen, und faßt ähnlich, wie wenn in 28, 61, um nichts auszuschließen, die ausgesprochenen Flüche (V. 45) und Leiden (V. 27. 59. 60) durch die nicht ausdrücklich beschriebenen ergänzt werden, mit den genannten (Sonne und Mond) auch die nicht ausdrücklich genannten Wesen derselben Gattung zusammen. Dann ist aber, was Sept. mit ihrem *παντὶ τῶν ἐκ τοῦ κόσμου τοῦ οὐρανοῦ* empfehlen, statt לכל vielmehr מכל zu lesen (vgl. Lev. 18, 26), des Samaritaners צויתיו aufzunehmen und das Objektssuffix nicht auf den abgöttischen Mann in 17, 2. 3 a, sondern auf den Teilungsartikel zu beziehen. Der Satz lautet demnach: „oder der Sonne oder dem Monde oder überhaupt irgend einem (vgl. Lev. 11, 32) aus dem ganzen Himmelsheer, über den ich nicht erst ausdrücklich und namentlich geboten habe“ nämlich daß man ihm nicht dienen solle. Diese Weise der Rede schickt sich im Munde des Gesetzeslehrers, der auf seinen Vortrag zurückblickt oder vorblickt, wie 12, 14. Statt alle Opfergaben und Dienste aufzuzählen, sagt hier Mose „deine Brandopfer und überhaupt alles, was ich dir gebieten werde“. Ebenso

ist auch in 17, 3 nicht Jahve, sondern derselbe Mose, der vorher und nachher spricht, das redende Ich.

Viertens 28, 20: „loslassen wird Jahve gegen dich die Verwünschung und die Verwirrung und die Verhinderung in allem deinem Werk, das du betreibest, bis daß er dich ausrotte und eilends vernichte (so transitiv nach Sept., Vulg. und Samarit.) von wegen der Bosheit deiner Taten אשר עזבתני". Hier redet zwar Mose von dem, was Jahve tun wird, aber das Ich, das sich über Israels Untreue beklagt, kann nur Jahve sein. Indessen haben schon frühere Ausleger gefühlt, daß dieser Vers überladen ist. Denn die ausgesprochenen Flüche sind durch V. 15 am Anfange und V. 45 am Ende hinreichend als Straffolgen des Ungehorsams gegen Jahve gekennzeichnet, und abgesehen von diesem einen Verse begnügt sich der Redner sonst damit, die Plagen in greller Zeichnung aufzuzählen, ohne ausdrücklich daran zu erinnern, für welches Verbrechen sie die Strafe seien; und vergleicht man עד כלתו אתך, עד השמידך, עד אבדך, von denen je eins den Schluß der Drohungen in V. 24. 22. 21 bildet, so muß man erwarten, daß entweder עד השמידך oder עד אבדך auch in V. 20 das Ende bezeichne. Die Hinzufügung der Worte „von wegen der Bosheit" usw. fällt ganz aus der Analogie heraus. Dazu kommt, daß die Ausdrücke ganz undeuteronomisch sind. Das Deuteronomium kennt מפני überhaupt nur hinter den Verben des Fürchtens oder des Tilgens und Hinschwindens aus dem Gesichtskreise eines Anrückenden; es kennt nicht das Wort רֹעַ, nicht das Wort מעלל und nicht die Redensart עזב את י' (vgl. meinen Pentateuch, S. 265). Dagegen ist es dem Propheten Jeremia geläufig zu sagen, daß Jahve sich zu strafen genötigt sehe מפני רעת oder מפני רע מעללי des zu strafenden Objektes vgl. 7, 12; 9, 6 (nach Sept.) und 4, 4 = 21, 12; 26, 3; insbesondere 44, 22. Von dieser Stelle aus „von wegen der Bosheit eurer Taten und der Greuel, die ihr vollbracht" d. i. אשר עשיתם erkennt man erstens, daß der anstößige Satz eine bekannte jeremianische Formel ist, die hier eingetragen wurde, und zweitens, daß er statt auf עזבתני vielmehr auf עֲשִׂיתֶם ausging. Denn die Redensart „die Bosheit deiner Taten, die du mich verlassen hast", auch wenn man sie deuten wollte „in denen dein Abfall von mir sich betätigte" oder „ich meine damit dieses, daß du mich verlassen

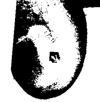
hast“ oder „deiner Taten, eines Volkes, das mich verlassen hat“ ist im ganzen Alten Testamente unerhört. Selbst also wenn man diesen Satz dem Deuteronomium vindizieren wollte, müßte doch עזבתני in עשיתם oder עשית wiederhergestellt werden, und würde diese Stelle aufhören zu beweisen, daß gegen alle Natur des Kontextes hier auf einmal Jahve in erster Person rede.

Nach diesem allen ist die Behauptung begründet, daß in ausnahmsloser Konsequenz das im deuteronomischen Bundesbuche redende Ich das eines menschlichen Gesetzeslehrers sei. Von hier aus verstehen wir, daß 5, 1 in die eigenen Worte Moses übergeleitet wird mit dem erzählenden Satze „und Mose rief ganz Israel an und sprach zu ihnen“; denn nach der überaus lang geratenen örtlichen und geschichtlichen Orientierung, die sich in 4, 46—49 an das sonst genügende „im Ostjordanlande“ (Anf. von V. 46) geschlossen hatte, mußte auf das nächstliegende לֵאמֹר als Einleitungsmittel verzichtet und durch ויקרא, mit dem ausgedrückten Subj. „Mose“, an das Perf. דבר in V. 45 wieder angeknüpft werden. Denn daß dieses Verb vorschwebt, beweist seine Wiederkehr in dem ersten Satze Moses, „welche ich vor deinen Ohren heute rede“, eine Ausdrucksweise, die der Redner von seinem Vortrage sonst nie gebraucht.

Aber noch nach einer anderen Seite ist dieser Satz bemerkenswert, sofern er Israel auffordert zu vernehmen die nun folgenden „Anordnungen und Rechtssätze“, damit sie sie lernen und darüber wachen, daß sie zur Ausführung kommen. Die Bestimmung des Lehrstoffes ist genau dieselbe wie 12, 1, wo 5, 1 rekapituliert wird, um die Überschrift über eine Reihe von Vorschriften zu bilden: „dieses (oder besser mit Sept. „und dieses“ vgl. 6, 1 u. 4, 44) sind die Anordnungen und Rechtssätze, über die ihr wachen sollt sie auszuführen in dem Lande, das Jahve dir zu besitzen gegeben, alle Tage eures Lebens“. Dies klingt zwar bestimmter als 5, 1, sofern die Ausführung der Verordnungen ausdrücklich an den Besitz des Landes geknüpft wird. Aber wenn Mose im Ostjordanlande Vorschriften gibt, die seine Zuhörer erst noch lernen sollen, um dann für ihre Ausführung zu sorgen, wie es 5, 1 heißt, so hat er die mit der Erwerbung eines eigenen Landes beginnende Zukunft im Auge, welche 12, 1 bezeichnet wird. Daß aber in der Tat in 12, 1 ausdrücklich an 5, 1 wieder angeknüpft wird, beweist der

eben dahin zurücklenkende Abschluß aller zwischeninne liegenden bunten Reden durch den sonst unbegreiflichen, in 11, 32 unmittelbar vorhergehenden Satz: „und sollt darüber wachen, auszuführen alle die Anordnungen und die Rechtssätze, die ich euch heute vorlege". Er enthält die Stichwörter שמר לעשות, „die Anordnungen und die Rechtssätze", welche für 5, 1 und 12, 1 charakteristisch sind; und אשר אנכי נתן לפניכם היום entspricht dem אשר אנכי דבר באזניכם היום, wie andrerseits der Satz 11, 31, dessen Fortsetzung V. 32 ist, eben das ausspricht, was 12, 1 von בארץ אשר an. Ja man könnte 11, 31. 32 ohne weiteres an 5, 1 anschließen, als eine begründende Erklärung für die dort gegebene Aufforderung, und daran wieder 12, 1 als den darauf folgenden Wortlaut des in 5, 1 = 11, 32 verheißenen Gesetzesvortrages, ohne etwas zu vermissen.

Je deutlicher und bewußter diese Beziehungen sind, desto mehr Aufmerksamkeit verdient der Umstand, daß die formelle Überschrift des vom Einordner des Deuteronomiums in den Pentateuch vorgefundenen Bundesbuches zwar auch als Gegenstand der Rede Moses „die Anordnungen und Rechtssätze" bezeichnet, aber davor noch den Ausdruck העדות setzt. Ebenso unerwartet, wie das Stück 5, 2—11, 30 vor 11, 31—12, 1 vorhergeht, steht nach 4, 5. 14 sowohl, wie nach 5, 2; und 11, 31—12, 1 auch er vor den beiden anderen. Offenbar hat also der Mann, der die Buch überschrift komponierte, von dem im Buche selbst versprochenen Stoffe der Ḥuqqîm und Mišpaṭîm die diese ankündigenden, einschärfenden, empfehlenden Worte des Gesetzeslehrers unter dem besonderen Titel העדות unterschieden. Was er darunter verstand, und wie der Einfüger des Bundesbuches ihn auffaßte, zeigt die dreimal (4, 26; 30, 19; 31, 28) von diesem wiederholte Formel „העידתי בכם den Himmel und die Erde" und die Bezeichnung der Worte Moses als solcher, in denen er sich als מעיד betätigte (31, 46). Dieses entspricht nämlich dem bedeutungsvollen Worte, auf welches eine längere Rede Moses ausgeht 8, 19. 20: „falls du aber Jahves vergissest, so bezeuge ich euch heute (bei Himmel und Erde, wie Sept. richtig hinzufügen), daß ihr umkommen werdet. Ebenso wie Jahve die heidnischen Kananäer vor euch austilgt, werdet auch ihr ausgetilgt werden zur Vergeltung dafür, daß ihr auf die Stimme Jahves eures Gottes nicht gehört habt." Diese feierliche Beschwörung, doch gehorsam zu sein,

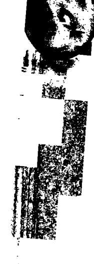


welche in der negativen Form der Drohung des Unterganges für die Ungehorsamen gegeben wird, ist aber nur das kürzere Gegenstück zu der positiven Verheißung für den Gehorsam in 7, 12 ff. Denn wie jene mit der eigentümlichen Formel עקב לא תשמעון schließt, so beginnt diese analog והיה עקב תשמעון. Wiederum entspricht dieser Abschließung der Reden durch eine mittels Segensverheißung und Strafdrohung geschehenden Beschwörung Israels zum Gehorsam (שמע) der signifikante Anfang שְׁמַע ישראל in 5, 1; 6, 4 vgl. V. 3. Danach kann kein Zweifel darüber sein, daß העדות im Unterschiede von den Geboten, die in diesem Buche mitgeteilt werden, die zum Gehorsam gegen eben sie auffordernden, lockenden und aufrüttelnden, Verheißung und Drohung enthaltenden Reden meint, welche vor 12, 2 ff. hergehen, wahrscheinlich auch die, welche wie z. B. in Kap. 28 auf den Text der Gebote folgen.

Ich sage Reden, denn hinter jenem drohenden Schlusse der Aufforderung zum Hören beginnt in 9, 1 mit demselben שְׁמַע ישראל eine neue Rede, deren Bau unverkennbar dem der vorangehenden parallel ist. Denn nachdem einerseits durch einen Rückblick auf die Wüstenwanderung die schrecklichen Folgen der Widersetzlichkeit geschildert sind, und wie es nur der Gnade Jahves gegen Mose zu danken sei, wenn Israel noch lebt und in sein Land kommt, nachdem andererseits durch einen Vorblick darauf hingewiesen worden, wie das zu gewinnende Land zum Gedeihen der beständigen Gunst des leicht erregbaren und allmächtigen Himmelsgottes bedürfe, geht die Rede wieder sowohl in 11, 13—17, als auch in V. 22—28 in eine feierliche Bezeugung des Segens und des Unheiles aus, je nachdem Israel hört (V. 13. 27 und auch V. 22, wo nach Sept. שמע תשמעון st. שמר תשמרון zu lesen ist) oder nicht. Es fehlt zwar die formelhafte Beschwörung bei Himmel und Erde; aber Jahve wird ausdrücklich als der Herr Himmels und der Erde charakterisiert (10, 14); die Zahl des gesegneten Volkes mit der der Himmelssterne verglichen (V. 22), seine Dauer mit der Dauer des Himmels (11, 21, wo על הארץ eine ans Ende des Satzes gestellte Variante zu dem in der Mitte der ersten Vershälfte stehenden על האדמה ist), namentlich aber will beachtet sein, wie die Erde als die Verschlingerin Dathans und Abirams (11, 6) und der Himmel als Spender und Verweigerer (V. 11. 17) des fruchtbaren Regens in seiner Beziehung

zu Israels Verhalten hervorgehoben wird. Dann sieht man sofort, daß auch ohne jene Formel dieselbe Vorstellung von Himmel und Erde als den Zeugen, als den tätig eingreifenden Zeugen menschlichen Verhaltens und Ergehens den Redner beherrscht.

Dazu kommt, daß dieselbe bilderreiche Veranschaulichung des Verlangens, man solle „diese Worte“ bei allem Gehaben und Tun als zu beachtende im Sinne haben, sich in identischem Wortlaute sowohl in 6, 6—9, als auch in 11, 18—20 findet. Es müßte schon ein sehr eitler und in seine eigene Rede überaus verliebter Mann sein, der imstande wäre, in einer und derselben Ansprache dieselbe Litanei zweimal zu bringen. Dergleichen gehört in Parallelformulare. Von diesem Gesichtspunkte aus fällt dann der Unterschied ins Auge, daß es in der Segensformel 11, 13 heißt: „wenn ihr auf meine Gebote höret“, dagegen in der parallelen 7, 12 „alle (so mit Sept.) diese Mišpatim“ und in ihrem negativen Teile 8, 20 „weil ihr nicht hört auf die Stimme Jahves“. Ebenso, daß es in den eben angeführten identischen Stellen das letzte Mal heißt „diese meine Worte“ (11, 18), dagegen das erste Mal (6, 6) „diese Worte“. Ich weiß wohl, daß hier die jenes „meine“ scheinbar ersetzende relativische Näherbestimmung folgt „die ich dir heute gebiete“. Aber die Echtheit derselben ist sehr unwahrscheinlich, da erstens „diese Worte“ durch das Vorangehende so konkret bestimmt sind, daß jede Ergänzung durch die redensartliche Formel des Relativsatzes sich verbietet, und da zweitens gegen die Analogie der fast 30 Stellen, in denen dieser Relativsatz, sei er mit מצוה אתכם oder mit מצוך gebildet, noch vorkommt, er hier das mit והיו einen Begriff bildende על לבבך, auf dem, wie das Folgende zeigt, alles Gewicht liegt, unliebsamerweise trennt. Denn in 13, 1; 30, 11 ist nach ihm der von seinem Verb getrennte Objekts- oder Subjektsbegriff ausdrücklich durch die entsprechende Pronomina (אתו und היא) und in 6, 2; 30, 2 das Subjekt des Hauptsatzes durch אתה וגו rekapituliert. Vergleichbar sind daher nur 28, 14, wo „nach rechts oder links“ über den Relativsatz zurück das Komplement zu לא תסור bildet. Aber da dieselbe Formel schon in V. 13 des Hebräers steht, da „biege nicht ab nach rechts oder nach links“ sich danach ebenso von selbst näher bestimmt wie 5, 32, da die Luzianische Rezension *ἀπὸ π. τῶν λόγων τούτων* ohne den Relativsatz hat, so macht auch im



Hebräer die Wiederholung desselben den Eindruck mechanischer Nachfüllung. Viel wahrscheinlicher ist mir allerdings, daß entsprechend der Anfangsformel des Segens in 28, 1 auch die Schlußformel desselben in V. 13, wie in der Rezension des Vatik., lautete: „weil du hörst auf die Stimme Jahves" und sich in V. 14 mit den einfachen Worten fortsetzte: „und nicht nach rechts oder links abbiegst, um anderen Göttern nachzugehen". Zweitens 27, 4, wo „auf dem Berge ʿEbal" von „ihr sollt aufrichten diese Steine" durch den Relativsatz „die ich euch heute befehle" abgetrennt erscheint. Aber der Abschnitt 27, 2—8 hat den denkbar schlechtesten und unsichersten Text; und der Redner, der in V. 2 den Begriff „der großen Steine" aufgestellt hat, der sich in V. 3 und V. 8 begnügt mit dem bloßen עליהן und האבנים auf sie zurückzuweisen, wird nicht dazwischen sie so umständlich wie in V. 4 als „diese Steine, die ich euch (aufzustellen) befehle" definiert haben, wo er zum zweiten Male fordert, daß man sie aufstellen solle.

Es hat sich hiermit ergeben, daß diese Formel „die ich dir (euch) heute gebiete", welche überall natürlich ist, wo, wie in diesen עדות, die Wichtigkeit des heute Bezeugten eingeschärft wird, sich wie von selbst auch in Stellen eingeschlichen hat, wo sie ursprünglich nicht intendiert war. Sie paßte eben sowohl da, wo der Redner das was er vorträgt als „seine Gebote", als auch da, wo er es als „Jahves Gebote" bezeichnet; denn indem er heute längst von Jahve formulierte Gebot wiederholt, gebietet er sie eben heute, und wieder was er heute neu gebietet, als der von Jahve bestellte Gesetzeslehrer, kann auch als Jahves Gebot, das er von ihm empfangen hat, um es zu lehren, bezeichnet werden. Um so bedeutungsvoller ist, daß trotz der neutralen und die befehlenden Subjekte nivellierenden Formel sich doch der Unterschied bis heute erhalten hat. In dem ersten der parallelen Redestücke finden wir die Ausdrücke „wie" oder „den" (die, das) „Jahve euer Gott euch befohlen" 5, 29. 30 und abgesehen von 6, 1 in 6, 17. 24. 25, und eben diese fehlen in dem zweiten. Auf das absolute „seine Gebote" in 7, 9; 8, 6 lege ich kein Gewicht; man könnte dem 11, 1 entgegensetzen, wo auf den im Deuteromium unerhörten und befremdlichen Ausdruck ושמרת את משמרתו folgt: „und seine Anordnungen und seine Rechtssätze und seine Gebote". Indessen mit Un-

recht, denn diese drei Ausdrücke, die mit den beiden Samaritanern ohne das aus ו(משמרת) erzeugte ו = „und“ anzuschließen sind, geben sich genau wie in Gen. 26, 5 als eine Dolmetschung jenes befremdlichen Terminus שמר את משמרת 'פ zu erkennen.

Jedenfalls bestätigt diese Wahrnehmung die schon zuvor gewonnene Erkenntnis, daß wir in dem zwischen 5, 1 und 12, 1 eingeklemmten Literaturstück parallele Reden vor uns haben, welche es sich eigens angelegen sein lassen, die absolute Wichtigkeit des Gehorsams gegen das „heute vorgetragene“ Gebot einzuschärfen, sei es nun von Jahve selbst längst formuliert oder auch von Mose jetzt erst auf seinen Ausdruck gebracht. Dann ist aber unmöglich die Absicht gewesen, daß diese Reden hintereinander für sich vorgetragen werden sollten, ehe die „Anordnungen und Rechtssätze“ an die Reihe kamen, wie die Aufzählung in 4, 45: „die ʿEdoth und die Ordnungen und die Rechtssätze“ es vorzuschreiben und wie es der tatsächlichen Voranstellung von 5, 2—11, 32 vor 12, 1 zu entsprechen scheint. Nicht bloß würden bei dieser Meinung die beiden Parallelformulare gegen ihre Natur zu Teilen eines einzigen Ganzen zusammengezwungen und ihre charakteristischen Eigentümlichkeiten total ausgewischt, sondern sie scheitert auch an der unleugbaren Unmöglichkeit, die Schlußabschnitte, wie 7, 12 ff. + 8, 19. 20 einerseits und 11, 18 ff. 22 andrerseits anders zu verstehen, denn als Rückblick auf vorgetragene Gesetzesstücke. Dementsprechend sind auch Worte wie 6, 23: „da befahl uns Jahve alle diese Anordnungen zu vollziehen“ nur möglich, nachdem diese Ordnungen mitgeteilt sind, und das ist doch nach unserem Texte nicht geschehen, oder solche, wie 7, 11 „wache über das Gebot und die Anordnungen und die Rechtssätze, die ich heute gebiete“ oder 8, 1. 6 nur dann natürlich, wenn darauf eine Rezitation von Geboten folgte, die doch jetzt nicht dastehen. Dieses ganze Wirrsal der Rede, daß in immer wiederholten Formeln auf einen bestimmten Text von Gesetzen zurück oder vorwärts gewiesen wird, ohne daß er doch mitgeteilt wäre oder dem Versprechen nach wirklich käme (s. z. B. 6, 1), löst sich nur durch die Erkenntnis, daß in diese Reden beim Vortrage die Rezitation verschiedener Gesetzsammlungen oder relativ geschlossener Abschnitte aus ihnen eingeschaltet werden sollte; daß die Texte aber, weil für die Rezitation anderweitig zur Hand bei der Nieder-

schrift der Reden überhaupt nicht oder doch nur in Fragmenten, die als Stichwörter dienen konnten, mit aufgeschrieben worden sind. Denn in 7, 5. 25. 26 sind solche fragmentarische Sätze aus einer Vorschriftenreihe erhalten, die als Stichwörter und Verweise auf den ganzen Text für den Vortragenden dienen konnten; und von 10, 17—19. 20 müßte man nach dem heutigen Texte als wahrscheinlich annehmen, daß sie Einleitung und V. 19 vielleicht auch Schluß einer zu rezitierenden Gebotereihe über die rechte Behandlung der Recht- und Schutzlosen in Israel bilden sollten.

Daß es sich wirklich so verhalte, kann man am besten aus der Betrachtung des 5. und des 6. Kapitels erkennen, wo das eine Mal der Text der ganzen Gebotereihe, über welche der Redner spricht, völlig wiedergegeben, das andere Mal wenigstens der Titel der Gesetzsammlung, welche rezitiert werden sollte, erhalten ist. Wenn ich darauf ausführlicher eingehe, so geschieht es, weil das richtige Verständnis dieser beiden Kapitel für die Erkenntnis der literarischen Eigenart des deuteronomischen Bundesbuches von entscheidender Bedeutung ist.

Bei der oben nachgewiesenen engen Beziehung von 5, 1 zu 11, 31. 32; 12, 1 fühlt sich der Leser aufs äußerste überrascht, wenn er statt der in V. 1 angekündigten, zum Lernen und achtsamen Befolgen empfohlenen Vorschriften, die der Redner den um ihn Versammelten jetzt vortragen will, eine ausführliche Erzählung über die Offenbarung Jahves in Horeb zu hören bekommt, welche darauf hinausläuft zu zeigen, wie auf die eigene Bitte des Volkes und ihre Genehmigung durch Jahwe (V. 24. 25) an die Stelle des unbedingt Großen, daß Jahve selbst als Gesetzessprecher fungierte, das anscheinend Geringere getreten ist, ein menschlicher Gesetzeslehrer. Ihm fehlt die für die Kreatur schreckhafte Majestät des mit Donnerstimme heischenden Gottes (V. 19); in einer für das menschliche Empfinden faßlichen Weise, vgl. 30, 10—14, lehrt er das Gute, das Segen Bringende, um den Willen zum Gehorsam zu erwecken. Aber das hat das Volk unter Billigung seines natürlichen Wunsches durch den Gott selbst verlangt; er lehrt ja nur, was Gott ihn zuvor gelehrt hat (V. 28), und das unvergeßliche Erlebnis von der einmal offenbarten Majestät des redenden Gottes (V. 21) bürgt dafür, daß eben dieselbe verhüllt hinter seinem Boten steht, jeden Augen-

blick bereit, um zum Verderben des Trotzes und des Ungehorsams hervorzubrechen (vgl. 4, 10—24).

Es liegt auf der Hand, wie sehr die Erzählung dem Zwecke dient, die entscheidende Wichtigkeit willigen Achtens und Gehorchens auf den heutigen Gesetzesvortrag einzuschärfen. Zugleich aber will sie den vom Redenden wie von seinen Zuhörern gefühlten Unterschied in der Fassung der „Worte" erklären, welche die Grundlage des Horebbundes bilden und auf den geheimnisvollen Steintafeln verzeichnet stehen (5, 19), und derjenigen Worte, welche in die Herzen und Seelen aufgenommen (11, 18) werden sollen, den Inhalt „dieser Thora" bilden (27, 26) und damit die Urkunde „des Bundes im Lande Moab" (28, 69 vgl. 29, 13). Jene sind Worte Jahves in eigener Person gesprochen, diese sind Worte des Menschen Mose. Indessen um diesen Unterschied zu rechtfertigen, hätte, da der Wortlaut des göttlichen Dekalogs den in 5, 1; 11, 31. 32 gedachten Zuhörern bekannt war, eine Erinnerung an die Majestät der göttlichen Offenbarung wie in 5, 4 + 19 b. 20 ff. genügt. Daß trotzdem der ganze Dekalog in extenso mitgeteilt wird, erklärt sich nur aus der Absicht, den in 5, 1 angekündigten Gesetzesvortrag so zu gestalten, daß in demselben auch die älteren Bundesworte zu Gehör kämen.

Aber wenn man den Redner nun sagen hört: „Jahve schloß in Horeb einen Bund", so überrascht es wieder, daß das erwartete לאמר = „indem er sprach", welches in den Wortlaut „des Bundes" einleiten sollte, nicht alsbald folgt, sondern in der unnatürlichsten Weise erst nach zwei langen absoluten Sätzen, welche sich wie unterbrechende Erklärungen zu einem schon fixierten Texte ausnehmen (V. 3—5). Denn jenes לאמר am Schlusse von V. 5 kann sich nicht an V. 5 anschließen, wo es hinter „ihr fürchtetet euch vor dem Feuer und kamet nicht herauf auf den Berg" nur als Ankündigung des Furchtgedankens gefaßt werden dürfte; auch nicht an דבר יי in V. 4, wie mehrere Ausleger meinen. Denn erstens liegt hier alles Gewicht auf dem Wie? und nicht auf dem Was? der Rede Jahves, daß sie als eine Rede von Person zu Person an Israel aus dem Feuer auf dem Berge ergangen sei, und zweitens findet diese Aussage ihre Ergänzung in dem mit וְאנכי (nach Sept. und den Samaritanern) angeschlossenen V. 5, welcher sagt, daß unbe-



schadet der direkten Rede Jahves zum Volke doch auch Mose geredet habe, aber nur weil das Volk selbst sich ferne hielt, und nur als Zwischenposten, der den empfangenen Anruf an die Adressaten weitergibt. Jahve aus dem Feuer auf dem Berge redend, das Volk furchtsam im Tale sich zurückhaltend, Mose zwischeninne stehend und die Rede Jahves weitergebend, das ist das Bild, das in den straff aufeinander bezogenen VV. 4 u. 5 uns vorgehalten wird. An den Inhalt der Gottesrede ist dabei nicht gedacht, und er kann deshalb auch nicht mit לאמר an sie angeschlossen werden, als hätte er in ihnen einen vorbereiteten Platz. Aber auch nicht an V. 3; denn dieser beschäftigt sich lediglich mit der negativen und positiven Bestimmung des die Offenbarung des Bundes empfangenden Subjektes, und indem er den gewichtigen Begriff des Horebbundes ausdrücklich durch כרת את הברית הזאת wieder aufnimmt, gibt er sich als eine die tonlose Bezeichnung der Empfänger in V. 2 gegen Mißverständnisse schützende Glosse. Demnach beherrscht der Satz V. 2 den ganzen Komplex V. 2—5; ursprünglich lautend: „Jahve euer Gott schloß mit euch einen Bund in Horeb, indem er sprach", hat er zwei glossatorische Bemerkungen in seine Mitte aufgenommen, von denen die erste den Ausdruck „mit euch" auslegt und die zweite die richtige Anschauung von diesem Sprechen Gottes vorbereitet, damit man die Erzählung über seine Wirkungen in V. 19 ff. verstehe.

Ich sagte eben „mit euch" d. i. עמכם, und nicht „mit uns" d. i. עמנו, wie der Hebräer den Mose sagen läßt, nicht aber die Sept., bei der es „mit euch", „euer Gott" in V. 2 und „eure Väter", „mit euch", „ihr", „ihr alle" in V. 3 heißt, in Übereinstimmung mit V. 4. 19 ff., und mit der aus V. 5 ersichtlichen Tatsache, daß für den Redner Mose bei der Bundesoffenbarung mit dem Paziszenten Jahve zusammengehört, und daß der andere Paziszent das Israel ist, zu dem Mose redet. Nur in der Fassung „Jahve euer Gott (אלהיכם) schloß mit euch (עמכם) einen Bund" entspricht der V. 2 dem V. 4 und den Stellen 9, 9 und 4, 23; und abgesehen von dem zweifelhaften 6, 4 kommt im deuteronomischen Bundesbuche „mein Gott, unser Gott" nur in der angeführten Rede von Israeliten vor, während der Gesetzeslehrer stets „dein" oder „euer Gott" sagt. Ebensowenig kommt dort neben „deine

Väter" und „eure Väter" im Munde Moses „unsere Väter" vor, obwohl er sich doch auch als Sohn Abrahams, Isaaks und Jakobs betrachten durfte. Die ersten Personen des hebräischen Textes in 5, 2. 3 verdanken ihren Ursprung also einem Schreiber, der den Satz, mit dem die Bundesrede beginnt: „Jahve euer Gott schloß mit euch einen Bund in Horeb", dem gleichgebauten ersten Satze der einleitenden Rede Moses (1, 6): „Jahve unser Gott redete zu uns in Horeb, indem er sprach" kongruent machen zu müssen glaubte; aber mit Unrecht, denn hier ist von einem weisenden Worte Jahves an das ziehende Volk und seinen Führer die Rede.

Die Feststellung des ursprünglichen Textes ist von Bedeutung für das richtige Verständnis von V. 3. Solange man nämlich hier „nicht mit unseren Vätern" las, war es notwendig, da wenigstens Moses Vater nicht mit am Horeb war, unter den „Vätern" die Patriarchen zu verstehen. Möglich bleibt dieses auch bei der Lesung „nicht mit euren Vätern" (vgl. z. B. 6, 10; 7, 8); aber kein vernünftiger Mensch wird verstehen, weshalb mit solcher Geflissentlichkeit diese Zuhörer, die zum Teil selbst am Horeb gewesen sind, als liege dieser Irrtum nahe, darüber unterrichtet werden, daß der Horebbund nicht mit Abraham, Isaak und Jakob geschlossen worden sei. Der Redner befürchtet den Einwand: der Horebbund ist eine alte der Vergangenheit angehörige Sache, er mag damals opportun gewesen sein, aber uns geht er nichts an. Aber da durch das ganze Buch hindurch die Patriarchen, Abraham, Isaak und Jakob als die Erkornen, Gottvertrauten, mit Verheißungen Begabten hervorgehoben werden, um derentwillen Jahve Israel als sein Volk anerkennt und segnet, so hätte der Redner sich übel vergriffen. Der Bund Gottes mit diesen Vätern würde sich umgekehrt als ein kostbares, zu ehrendes Vermächtnis den Zuhörern empfohlen haben. Unter allen Umständen für die hier Angeredeten, die im Gefilde Moabs in den Bund Jahves treten sollen, lag es, wenn sie von dem 40 Jahre, also eine ganze Generation früher gemachten Bunde in Horeb hörten, am nächsten, unter ihren Vätern eben die damals führende Generation zu verstehen, an deren Stelle sie jetzt die Führung haben. Wenn jetzt ein neuer Bund geschlossen wird, wo die in Horeb die Verantwortung tragende Gemeinde der selbständigen Hausväter ausgestorben ist, so konnte allerdings der Ge-

danke auftauchen, mit diesem neuen werde der alte von Horeb kassiert (Hebr. 8, 7 ff.), als der mit dem Abgange der Väter sich auch erschöpft habe. Natürlich ist der Mann, der durch V. 2 sich angeschickt hat, in den V. 1 angekündigten Vortrag über die im Lande Kanaan zu erfüllenden Ordnungen auch den Vortrag der göttlichen Bundesworte von Horeb einzuschalten, dieser Ansicht nicht; nach seiner Meinung gelten sie auch der Gemeinde der Jetztlebenden. Das konstatiert diese Glosse zu dem Worte עִמָּנוּ in V. 2. Je auffälliger dabei der Ersatz des עם durch את erscheint, desto deutlicher berührt sich diese Erklärung mit 29, 13. 14: „nicht mit euch allein schließe ich diesen Bund, sondern vielmehr mit denen, die heute hier sind, und mit denen, die heute nicht hier sind". Wie hier, wird auch 5, 3 ausdrücklich versichert, daß der Wechsel der Generationen, das Dabeigewesensein oder das Nichtdabeigewesensein die verpflichtende Macht und Geltung des Bundesschlusses in keiner Weise alteriere oder einschränke. Allerdings fällt dann der Unterschied auf, daß in 5, 3 durch Fehlen des einschränkenden „allein" die Väter geradezu ausgeschlossen, und nur die noch jetzt Lebenden als Empfänger des Bundes gesetzt erscheinen. Aber wer erwägt, daß in 10, 20 nach Sept. zwischen תעבד und אתו und ebenso in 6, 13 das Wort לְבַדּוֹ ausgefallen ist, der wird unbedenklich, um den negativen Satz in 5, 3 verständlich zu machen, annehmen, daß hinter אבתיכם ein ursprüngliches לְבַדָּם schon in alter Zeit verloren gegangen sei. Der Abschreiber sprang von dem ersten Schlußmêm auf das zweite über, oder wenn (nach Sept.) לאבתיכם statt את א' geschrieben war, er identifizierte das folgende לבדם, vielleicht auch לבדהם (nach Gen. 21, 28), mit der ähnlichen Konsonantengruppe jenes Wortes.

Um aber das 5. Kapitel und seine Beziehung zum Folgenden voll zu verstehen, ist es notwendig das Wirrsal zu lichten, welches der Hebräer da darbietet, wo das 5. Kapitel mit dem 6. zusammenstößt. Nachdem Jahve den Wunsch des Volkes, Mose möge hören, was Jahve sagen wolle, und dies ihm dann vortragen, und das Gelübde des Volkes, das so Vernommene zu tun, wohlgefällig aufgenommen und gebilligt hat (5, 24—26), sagt er: „gehe hin und sage ihnen: „kehret zu euren Zelten zurück" (V. 27); du aber verharre bei mir, daß ich dir vortrage die (ganze?) Miçva und die

Ḥuqqim und die Mišpaṭim, die du sie lehren sollst, damit sie sie tun in dem Lande, das ich ihnen zu besitzen geben will (V. 28); und wachet darüber zu tun, wie Jahve euer Gott euch befohlen hat, ohne nach rechts und links abzubiegen (V. 29); auf dem ganzen Wege, den Jahve euer Gott euch befohlen hat, gehet, damit ihr am Leben bleibet und es euch wohlergehe und ihr lange lebet in dem Lande, das ihr in Besitz nehmen werdet (30). Und folgendes ist die Miçva (und, nach Sept.), die Ḥuqqîm und die Mišpaṭim, welche Jahve euer Gott befohlen hat euch zu lehren, (also = כֵּן nach Sept.) zu tun in dem Lande, dahin ihr übergehet es zu besitzen (6, 1), damit du fürchtest den Jahve deinen Gott, zu halten alle seine Ḥuqqôth und seine Miçvoth, die ich dir (heute, nach Sept. u. Sam.) gebiete, du und dein Sohn und deines Sohnes Sohn alle Tage deines Lebens, und damit lang werde dein Leben (V. 2), und du hörst Israel, und hältst darüber zu tun, daß es dir wohlergehe und daß ihr euch sehr vermehrt, wie Jahve der Gott deiner Väter dir geredet hat, ein Land fließend von Milch und Honig (V. 3). Höre, Israel, Jahve unser Gott ist Jahve einer" (V. 4) usw.

Jedermann wird diese Folge von Sätzen anstößig und unverständlich finden. Ich will nicht reden von dem zwischen lauter Singularen der zweiten Person stehenden Plural תרבון (6, 3), der nach den beiden Samaritanern leicht in den Sing. תרבה emendiert werden kann; auch nicht von dem mitten in der Anrede auftauchenden Vokativ „Israel". Er schlich sich dem auf שמע ישראל in V. 4 blickenden Schreiber hinter dem scheinbar darauf vorbereitenden ושמעת in V. 3 von selbst in die Feder. Schwieriger ist schon, daß man nach dem Hebräer die Worte „wie J. der G. deiner Väter dir geredet hat" (6, 3) unter Vergleichung von 13, 18 und Gen. 17, 2. 6. 20 auf das Vorangehende „und daß ihr euch sehr vermehret" beziehen, und das unverbunden Nachfolgende „ein Land fließend von Milch und Honig" als Apposition zum angeredeten Subjekte von (תרבון oder besser) תרבה auffassen muß: „du, gleichsam ein Land" usw. Das ist nicht bloß widersinnig, weil ein Land sich nicht in demselben Sinne wie die Menschen mehrt, sondern vor allem gegen die Analogie, nach welcher sonst dieses von Jahve selbst geschöpfte Epitheton (Ex. 3, 17) des Israel versprochenen Landes

(Ex. 33, 3) im Deuteronomium geflissentlich als Zitat aus dem göttlichen Verheißungsschwur (11, 9) oder, wie hier, aus der göttlichen Verheißungs r e d e über das heilige Land (27, 3) hingestellt wird. Es ist gewiß eine Erleichterung, wenn man mit Sept. (*δοῦναί σοι*) vor לְךָ das Wort לתת nach 6, 10; 11, 9 wiederherstellt; aber solange das diesen Satz beherrschende כאשר beibehalten wird, welches rückwärts blickt, wie 27, 3, muß die verheißene Gabe in der Vermehrung gesucht werden, die der Hauptsatz in Aussicht stellt, und das Verhältnis des von Milch und Honig fließenden Landes zu jener Gabe bleibt nach wie vor unklar.

Ebenso unbegreiflich erscheint die dreimalige Wiederholung der Wohlsein, Fruchtbarkeit und langes Leben verheißenden Formel, nachdem sie zuerst in Jahves Munde (5, 26) aufgetaucht ist. In 5, 29. 30 heißt es: „haltet die Gebote, damit ihr am Leben bleibet und es euch wohlergehe und ihr lange in dem neuen Lande lebet." In 6, 1. 2 wird eben dieses als bezweckte Folge nicht des Gehorsams gegen die Gebote, sondern des göttlichen Unterrichts über die Gebote in einer Linie mit dem Verhalten der Gottesfurcht und des Gehorsams als dem ersten Zwecke hingestellt; und dieses in der ungeschicktesten Weise: „Jahve hat diese Gebote euch, d a ß i h r s i e t u t, zu lehren befohlen, d a m i t ihr ihn fürchtet und alle seine Gebote, die i c h e u c h h e u t e g e b i e t e, h a l t e t, u n d d a m i t ihr lange lebet. Endlich wird in 6, 3 wieder gesagt: „höre und behalte zu tun, damit es dir wohlergehe und du dich sehr vermehrest", so daß das Wohlsein wie das erstemal wieder als Frucht des menschlichen Verhaltens gegen die Gebote erscheint.

Aber das Schlimmste ist dieses noch nicht. Hinter: „und folgendes ist nun das (im Vorigen in Aussicht gestellte) euch zu lehrende Gebot Jahves (6; 1) — höre und wache über die Ausführung" (6, 3, wo die absichtliche Unterdrückung des Objektes beweist, daß dieses aus der nachdrücklichen Ankündigung V. 1 noch vor der Seele steht) muß man nach aller Analogie den direkten Wortlaut des göttlichen Gebotes erwarten. Statt dessen folgt die Aufforderung des redenden Menschen an Israel, zu achten nicht auf ein zu tuendes Gebot (6, 1. 3) Gottes, sondern auf einen abstrakten dogmatischen Satz über „J. unsern Gott" (V. 4), den noch niemand verstanden hat. Dann wird die ungeteilte Herzens-



liebe zu diesem Gotte als die natürliche Folge der Geltung dieses Satzes bei den Zuhörern hingestellt (6, 5) und endlich empfohlen, „diese Worte“, d. h. diesen dogmatischen Satz, im eigenen Inneren zu hegen, sie in Worten zu lehren und auf die Nachwelt zu erhalten und bei allem Tun und bei allen erlittenen Eindrücken, in der Verwaltung des eigenen Hauses und der Gemeinde als den regulierenden Kanon zu bekennen (6, 6 ff.). Man hat zwar gemeint, jene ungeteilte Liebe sei das Gebot, und gewiß hat Jahve das Recht, sie von seinem Volke zu fordern; aber die Liebe ist nicht an das heilige Land gebunden, und V. 1 kündigt Vorschriften über die Gestaltung des Lebens in dem zu erwerbenden Kanaan an. Und der Ausdruck „diese Worte“ in V. 6 meint zweifellos den wichtigen Satz V. 4, und nicht die Worte „so liebe denn Jahve mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele“. Denn das wäre doch eine überraffinierte Rede und eine unvollziehbare Vorstellung, wenn vom Zuhörer verlangt würde, — erstens: Du sollst dein ganzes Herz mit der Liebe zu Jahve erfüllen (V. 5); zweitens: Du sollst dein Herz mit der Forderung erfüllen, daß du mit deinem ganzen Herzen Jahve lieben sollst (V. 6), und drittens: Du sollst mit dem Munde und mit der Tat nicht etwa deine Liebe zu Jahve, sondern die Forderung, daß du ihn lieben sollst, bekennen. Kurz, für den unbefangenen, durch Schultradition nicht beirrten Verstand bringt der Abschnitt 6, 4—9 etwas ganz anderes, als man erwartet und als durch 6, 1—3 förmlich und feierlich angekündigt worden ist.

Ich mache ferner auf den Kontrast aufmerksam zwischen 5, 29. 30, wo es heißt: „tut, was *Jahve euch befohlen hat*“, „geht auf dem Wege, *den Jahve euch befohlen hat*“, wo also bestimmte bereits ergangene direkte Worte Jahves an Israel gedacht sind, und 5, 28; 6, 1. 2, wo von Vorschriften geredet wird, die Israel auf Jahves Befehl *gelehrt* werden soll und heute *gelehrt wird*, um im heiligen Lande danach zu leben.

Damit ist aber schon die letzte große Schwierigkeit berührt. Wie in 5, 28 und 6, 1 dieselbe Auffassung von den göttlichen Geboten herrscht, welche so auffallend mit der von 5, 29. 30 kontrastiert, so weisen jene beiden Sätze auch unmittelbar aufeinander hin, und es wird als eine unliebsame Störung empfunden, daß

V. 29. 30 dazwischen getreten sind. Denn wie in Kap. 4 von dem letzten Worte Moses: „haltet die Vorschriften, die ich euch heute gebiete“ (4, 40) zu dem Wortlaute des Gesetzbuches (4, 45) durch den Erzähler mittels der Formel: „und folgendes ist nun die Thora, die Mose den Kindern Israel vorlegte“ (V. 44) übergeleitet wird, so wird auch hier von dem letzten Worte Jahves: „ich will dir vortragen die Gebote, die du sie lehren sollst“ (5, 28) zu dem Wortlaut der Lehre Jahves übergegangen mit dem Satze des Erzählers „und dieses sind nun die Gebote, die Jahve euch zu lehren befohlen hat“ (6, 1 ff.). Ja hier ist der Zusammenhang noch viel straffer. Denn während 5, 1 und 11, 31. 32; 12, 1 bloß Ḥuqqîm und Mišpaṭîm angekündigt werden, verspricht Jahve in 5, 28 „die ganze (?) Miçva und die Ḥ. und M.“ vorzutragen, und heißt es demgemäß in der Fortsetzung 6, 1: „und folgendes ist nun die so versprochene Miçva und die Ḥ. und M.“, und der angeschlossene Relativsatz rekapituliert geflissentlich den Inhalt der in 5, 28 gegebenen Näherbestimmung dieses Begriffes. Dazu kommt, daß man nicht weiß, wer in dem störend zwischen getretenen Satze 5, 29. 30 redet. Der hebr. Syntax nach, welche ושמרתם in 5, 28 ebenso wie ועשו in V. 27 als unmittelbare Fortsetzung des Imperf. תלמדם erscheinen läßt, sollte man annehmen, Jahve rede hier den Mose und das von ihm zu instruierende Volk zusammen mit „ihr“ an. Aber dem widerspricht, daß der Redende zum Volke über Jahve als über eine dritte Person spricht, welche dem Volke bereits Befehle gegeben hat, die zu halten Leben und Heil bringe. Wäre er aber Mose, so mußte an dieser Stelle nach aller Analogie erwartet werden: „und nun höre Israel und beachte, was Jahve mir befohlen hat, euch zu lehren.“ Man wende nicht ein, daß es auch 6, 1 nicht so, sondern ganz allgemein heiße, „was Jahve befohlen hat, euch zu lehren“. Denn eben dieses, daß die für Mose natürliche Ausdrucksweise אשר צִוַּנִי (10, 5) ausdrücklich vermieden ist, erklärt sich nur daraus, daß derselbe Mann in 6, 1 spricht, der 5, 1 begonnen hat: „Mose rief ganz Israel an und sprach.“ Nachdem er die eigene Erzählung des Mose über die eigentümliche Offenbarungsweise der 10 Bundesworte und ihren späteren Ersatz durch die Lehre Moses bis zu dem Punkte verfolgt hat, wo Jahve zu ihm gesagt hat: „verharre bei mir, daß ich dir die Gebote mit-

teile, die du sie lehren sollst" (5, 28), bricht er sie ab, um auf den Wortlaut der Gebote überzugehen, in welchem ausgedrückt vorliegt, was Jahve Israel zu lehren, natürlich damals und zuerst dem Mose, befohlen hat (6, 1). Eben deshalb kann man aber auch diesem Manne die Sätze 5, 29. 30 nicht beilegen. Denn sie sprengen die von ihm selbst intendierte enge Beziehung von 6, 1 und 5, 28, sie geben sich selbst der Form der Verknüpfung nach als einen Bestandteil der Rede Jahves zu Mose; endlich vermeiden sie im Ausdruck für die gleiche Materie die in 5, 28 und 6, 1 absichtsvoll geprägten Stichwörter „die Miçva und die Ḥuqqim und die Mišpaṭim". Mit der Lösung dieses Rätsels muß die Entwirrung des oben beschriebenen Knotens anfangen.

Sie besteht aber in der Erkenntnis, daß V. 29. 30 durch ein altes Versehen statt hinter V. 27, wo sie ursprünglich standen, hinter V. 28 geraten sind. Dort allein passen sie formell; denn wie V. 27 Rede Jahves ist, obwohl V. 27 b ein Wort, das Mose zu Israel sprechen soll, so ist auch V. 29. 30 Rede Jahves und Vollendung des Wortes, das Mose zu Israel sprechen soll, nämlich „sage zu ihnen: kehrt zu euren Zelten zurück (V. 27) und wachet darüber zu tun, wie euch Jahve, euer Gott, befohlen hat, ohne rechts oder links abzubiegen" (V. 29). Aber auch materiell, denn von der Volksversammlung, in der man Jahve reden hören sollte und wollte, in der man auch die Bundesworte von ihm wirklich hörte, dann aber nichts weiter direkt hören wollte, indem man die Mitteilungen Jahves zu empfangen dem Mose überließ, werden die Israeliten, da ferneres Bleiben zwecklos geworden ist, in ihre Quartiere und geschiedenen Weidegründe zurück entlassen. Aber damit sie nicht denken, daß die empfangene Mitteilung, weil nicht zu Ende gediehen, keine selbständige Geltung mehr beanspruche, entläßt sie der von beiden Parteien anerkannte Mittler auf göttliches Geheiß mit der ausdrücklichen Forderung, nach dem heute empfangenen Befehle in der Alltäglichkeit des gewöhnlichen Lebens zu handeln, in die sie zurückkehren. Die Worte „wacht darüber zu tun, wie euch Jahve befohlen hat" (V. 29) entsprechen dem Gottesworte V. 26. Das Volk ist in wahre Furcht vor Jahve geraten, und indem es auf Grund des Gehörten sich bereit erklärt hat, allem zu gehorsamen, was Jahve durch Mose weiter reden wird, hat es



seine Neigung zum Gehorsam gegen das bis jetzt Gehörte deutlich bekannt. Darum kann Jahve sagen: „möge doch alle Tage ihr Sinn ihnen so bleiben, mich zu fürchten und מִצְוָתִי zu halten." Denn der Sing. ist zu sprechen und das davorstehende כל nach Sept. und den Samaritanern zu streichen. Die Miçva Jahves ist hier der von Jahve selbst gesprochene Dekalog: ihn bewahren, das heißt „tun, wie Jahve euch צִוָּה" (V. 29). Da „ohne nach rechts oder nach links abzubiegen" nur Umschreibung des adverbiellen Begriffs „unverrückt" ist, so muß das in V. 30 folgende „auf dem ganzen Wege" am natürlichsten ebenfalls als Näherbestimmung des unverrückten Haltens, also als Angabe der Verhältnisse oder der Zeit gefaßt werden, in welchen es geschehen soll. Denn die auf den heutigen Hebräer und seine Lesung תלכו gebaute gewöhnliche Auffassung, nach welcher „der Weg" übertragenerweise das moralische Verhalten bezeichnen soll, belastet die Rede mit überklingender Tautologie: „tut, wie J. euer G. euch befohlen hat, auf dem ganzen Wege, den J. euer G. euch befohlen hat, wandelt," und da V. 30 ohne „und" angeknüpft ist, entsteht der Schein, als ob der auf den Dekalog zurücksehende Satz „tut wie euch J. befohlen", der in den Zusammenhang paßt, durch den umfassenderen, in diesen Zusammenhang nicht passenden verbessert werden sollte, „auf dem ganzen Wege, den euch J. befohlen, sollt ihr gehen"! Diese Übelstände fallen bei dem von Sept. (*πορεύεσθαι ἐν αὐτῇ*) bezeugten ursprünglichen Texte weg, welcher statt תלכו hatte: לָלֶכֶת בָּהּ. Dann ist der Weg, den Jahve zu gehen befohlen, nicht wie 13, 6 das legitime Verhalten, sondern wie 1, 31. 33 die dem Volke am Horeb bevorstehende Wanderung durch die Wüste in das zu besiedelnde Land der Verheißung. Daß dieses der ursprüngliche Sinn sei, ergibt sich aus der bisher vernachlässigten Tatsache, daß die Sept. hinter למען = *ὅπως* vielmehr *καταπαύσῃ σε*, d. i. nach 3, 20; 12, 10; 25, 19: יָנִיחַ לָכֶם darbietet, der Hebräer aber in Konsequenz seiner unrichtigen bildlichen Deutung des „Weges": תחיון, d. i. „am Leben bleibt". Denn die Begriffe der Wanderung und der Ruhe gehören zusammen; diese ist das Ziel der ersteren. Dann lautet der Satz: „tut nach dem, was Jahve euer Gott euch in dem Dekalog geboten hat, ohne nach rechts oder links abzubiegen, auf dem ganzen Wege, den J. euer Gott euch zu gehen befohlen hat,

damit er euch zur Ruhe bringe und es euch wohl gehe und ihr lange lebet in dem Lande, das ihr einnehmen werdet." Indem darauf V. 28 folgte, in welchem Jahve dem Mose allein befiehlt, zu bleiben, damit er die für das Wohnen im Lande der Verheißung bestimmten Gebote vernehme, trat aufs deutlichste der Unterschied ins Auge zwischen den zehn vom Volke selbst aus dem Munde Jahves vernommenen Bundesworten und den übrigen durch die Vermittlung Moses vernommenen. Die Ausführung dieser ist an den Besitz des heiligen Landes gebunden; sie kann erst geschehen, wenn Israel zur Ruhe gekommen ist. Dagegen jene zehn Worte zu halten, ist Israel von dem Augenblicke an gebunden, wo es dieselben unter dem unmittelbaren Eindrucke der Majestät seines Gottes vernommen hat, also schon unter den täglich wechselnden und für die einzelnen Gruppen differenten Verhältnissen des Wanderzuges von Horeb nach Kanaan. Das ist dieselbe Anschauung, wie sie 12, 8. 9. 10 ausgesprochen ist, sofern auch dort das Einkommen in die Ruhe des heiligen Landes das Ende der Freiheit und Mannigfaltigkeit bedeutet, in der bis dahin während des Wanderlebens die einzelnen Teile Israels nach bestem Wissen und Gewissen ihre Gottesdienste vollbrachten. Bei dieser Erkenntnis von der allgemeinen und absoluten Bedeutung der Bundesworte gegenüber den von Mose allein empfangenen Geboten verstehen wir, daß der Redner den ganzen Wortlaut derselben voranschickte, ehe er zu der Mitteilung der anderen überging, und daß er in 6, 1 die in 5, 28 gegebene auszeichnende Bestimmung der letzteren, kraft deren sie für die Zeit des Wohnens in Kanaan gelten, wiederholte. Denn dadurch unterscheiden sie sich von dem Dekalog. Dieselbe Erkenntnis, verbunden mit der falschen bildlichen Deutung des Weges in 5, 30 ist es dann wahrscheinlich gewesen, welche dazu führte, V. 29. 30 zwischen V. 27 und 28 wegzunehmen und an das Ende des Kapitels zu versetzen. Der Satz klang nämlich wie eine der allgemeinen Mahnungen, die den Schluß von Leseabschnitten zu bilden pflegten; und der Dekalog mit dem Berichte über die besondere Art seiner Offenbarung war es wert, als ein Leseabschnitt für sich behandelt zu werden. Dann aber schien dieser späteren Überlegung V. 29. 30 als sein erwünschter Schluß.

Durch diese Erkenntnis ist das Rätsel gelöst, daß in V. 28 und



29 nebeneinander stehen die Worte, die Jahve den Israeliten geboten **hat**, und die, welche Mose sie erst zu halten **lehren soll**. Jenes sind die von Israel in Horeb selbst vernommenen Forderungen des Dekalogs — sie sind bereits ergangen — dieses sind die dem Mose in seinem heimlichen Verkehre mit Jahve zu dem Zwecke, daß er sie Israel für die Zukunft einschärfe, mitgeteilten, in deren Wortlaut der nun unmittelbar auf 5, 28 folgende Satz 6, 1—3 überleitet. Da es dort entsprechend 5, 24 heißt: „ich will zu dir die Worte reden, die du sie lehren sollst", so ist zu erwarten, daß der Wortlaut (ebenso wie Ex. 19, 6) die Form der Rede Jahves in erster Person haben werde. Dieser Erwartung entspricht aber ganz und gar nicht, daß er 6, 4 mit dem Satze über Jahve beginnt, er sei „**ein** Jahve". Wohl aber entspricht ihr der den V. 3 in Sept. schließende Satz: *καὶ ταῦτα τὰ δικαιώματα καὶ τὰ κρίματα, ὅσα ἐνετείλατο κύριος τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐξελθόντων αὐτῶν ἐκ γῆς Αἰγύπτου* oder auf Hebräisch: ואלה החקים והמשפטים אשר צוה יהוה את בני ישראל במדבר בצאתם ממצרים׃. Daß die erste Hand des Vatik. und F statt יהוה = *ὁ κύριος* vielmehr *Μωϋσῆς* darbieten, erklärt sich aus derselben Gleichmachung dieser Überschrift mit 4, 45, kraft deren in viele Sept.-Handschriften die Worte *ἐν τῇ ἐρήμῳ* aus 6, 3 auch in 4, 45 eingetragen sind, obwohl die gleichfolgende Ortsbestimmung „jenseits des Jordans usw." (V. 46) sie ausschließt. Daß dieser einen Buchtitel darstellende Satz im Hebräer beseitigt wurde, ist leicht zu begreifen. Was sollte in einem Buche mit dem Titel der Gesetze, „welche **Mose** zu den Kindern Israel **jenseits des Jordans** redete" (4, 45) dieser zweite Titel der Gesetze, „welche **Jahve** den Kindern Israel **in der Wüste gebot**", und das an einer Stelle, wo keine Gottesworte auf ihn folgten, und wo unmittelbar vorher (6, 2) ein Mensch als der מצוה sich dargestellt hatte? Aus denselben Gründen ist es unmöglich, anzunehmen, daß er erfunden und in den ursprünglichen Text erst eingeschoben sei. Wollte einer etwa durch ihn markieren, mit dem berühmten „Schma Israel" fangen die versprochenen Gesetze an, so hätte er zweifellos nach 6, 2 und 4, 45, da der Vortragende der menschliche Lehrer ist, gesagt, „welche **Mose** geredet oder gelehrt hat", wie vor 10, 14, um diesen wichtigen Satz als die angekündigte Vorschrift zu markieren, in dem Sept.-Kodex 58 eingeschoben ist: *καὶ εἶπεν Μωϋσῆς*.

Es muß also anerkannt werden, daß diese Überschrift ein altes Buch kennzeichnet, ein Buch der Gesetze, die Jahve den Kindern Israel in der Wüste befohlen hat, daß der Redende geflissentlich durch 6, 1—3 in dasselbe einleitet, indem er in V. 1 die zu lehren befohlenen Ḥuqqîm und Mišpaṭim als Gegenstand seiner Mitteilung bezeichnet, und daß er, wie diese Stichwörter in dem Titel des alten Buches enthalten sind, so auch auf das Wort אשר צוה sowohl durch הַמִּצְוָה, wie durch אשר צוה ללמד deutlichst anspielt. Offenbar hat er gedacht, daß wie 31, 19 das Aufschreiben das Mittel des Lehrens ist (vgl. 4, 14), so die Anfertigung des diese Überschrift tragenden Buches die Erfüllung des göttlichen Befehles sei, die Kinder Israel das zu lehren, was Jahve dem Mose nach 5, 28 (vgl. 6, 1) in heimlichem Verkehre vorgetragen hat (s. 4, 5: „siehe da, ich habe euch gelehrt Ḥuqqîm und Mišpaṭim, wie sie Jahve mir befohlen"). Da nun in 6, 4 keinerlei Wort des göttlichen Gesetzes folgt, so kann die Hersetzung des Titels dieses Buches nur besagen: jetzt soll der Wortlaut desselben vorgetragen werden. Und das genügte, wenn dem Vortragenden dieses Buch als ein selbständiges Werk zur Verfügung stand. Es war überflüssig, seinen ganzen Text hier abzuschreiben. In diesem Falle, daß das nun vorzutragende Buch ein älteres war, erklärt sich auch vollständig, daß seine Überschrift gar keine Beziehung auf die in Dt. 5 erzählten Dinge und die dort beschriebene Situation verrät, während umgekehrt der in 6, 1—3 Redende durch seine vorbereitenden Worte geflissentlich hervorhebt, daß man in ihm die Frucht jenes 5, 28 in Aussicht gestellten heimlichen Verkehres des gebietenden Jahve mit Mose vor sich habe.

Es ist aber Zeit, diese vorbereitenden Worte genauer anzusehen, um die oben aufgezeigten Schwierigkeiten, die sie darbieten, zu beseitigen. Das nun ist nur eine scheinbare, daß in 6, 1 „sie zu tun" steht und in V. 2 „sie alle zu halten" und in V. 3 wieder „sie zu tun". Denn bei richtiger Lesung in 6, 1: לַעֲשׂוֹת כֵּן (nach 4, 5 und Sept.) ist dieser Satz nur rekapitulierende Umschreibung des Objektes zu dem Infinitiv ללמד „euch zu lehren, so in eurem künftigen Lande zu handeln". Aber das ist eine wirkliche, daß in V. 2 als Absicht der von Jahve befohlenen Unterweisung zu gesetzlichem Handeln nicht etwa die Erhaltung der Furcht Jahves, sondern ihre



Erzeigung in gesetzlichem Handeln hingestellt und ihr als zweiter Zweck „langes Leben“ koordiniert ist. Dazu kommt die andere, daß der bisher im Plural sprechende Redner eben hier in einem und demselben Satze die singularische Anrede der pluralischen folgen läßt. Beide Übelstände lassen sich auf einmal heben. Wenn wir in V. 2 die Worte von לשמר bis מצוך היום (der Hebr. hat nach Sept. und Sam. היום hier wie öfter verloren) einmal unberücksichtigt lassen, so wird in V. 2 als Zweck des göttlichen Befehles, Israel diese Ordnungen zu lehren, angegeben, daß „du den Jahve deinen Gott fürchtest, du selbst und dein Sohn und der Sohn deines Sohnes alle Tage deines Lebens“. Das läßt sich verstehen, daß bestimmte Institutionen und Sitten darauf abzielen, der Religion Jahves, zu der Israel durch seine jetzigen Erlebnisse, insbesondere durch die Offenbarung in Horeb erweckt worden ist, zu einer den Wechsel der Generationen überwindenden Dauer zu verhelfen. Denn die religiösen Ideen verkörpern sich in ihnen, und das Gedächtnis der geschichtlichen Erfahrungen in der Periode der grundlegenden Offenbarung erhält sich in ihnen. Die Väter können sie nicht üben und ihre Nachkommen zu üben lehren, ohne ihren Sinn aufzudecken und ihre geschichtlichen Motive sich und den Zuhörern zu vergegenwärtigen. Der einfache Satz „damit du den J. deinen G. fürchtest alle Tage deines Lebens“ hat mit der unverkennbaren Absicht, die Bedeutung der Ordnungen für die Tradition der religiösen Erkenntnis, wie sie sich in 6, 20 ff. veranschaulicht, besonders hervorzuheben, eine Erweiterung erfahren, indem das „du“ rekapituliert und daran „und dein Sohn und der Sohn deines Sohnes“ angehängt ist; d. h. aber dem Redner, der in V. 1 „Ihr“ gesagt hat, steht in V. 2 jeder Einzelne vor Augen. Denn so gewiß „dein Sohn“, „dein Enkel“ einzelne sind, so gewiß auch der „Du“. Dieser Übergang vom Plural zum Singular in demselben Satze wäre aber rhetorisch und psychologisch unverständlich, wenn das „Du“ nicht so bestimmt wäre, daß es sich mit dem „Ihr“ des V. 1 deckte, und diese Bestimmung des Subjektes des singularischen תירא kann nur in den sonst störenden und unverständlichen Worten von לשמר bis מצוך היום gesucht werden. In der Tat ist das ל in לשמר durch ein im vorhergehenden כ (אלהיך) untergegangenes כ zu כָּל־ zu ergänzen und das bleibende שמר in שְׁמַע wiederherzustellen.

Die beiden verwechselten Buchstaben (ר = ע) sahen einander in der alten Schrift sehr ähnlich; und wenn man Sept. und Hebräer vergleicht, so sind שמר und שמע auch 11, 22; 19, 9; 28, 9 und 31, 12 miteinander vertauscht worden. Hier lag nach Verlust des כ in כל es sehr nahe hinter תירא das Wort שמר zu sehen, weil in 5, 26 „mich zu fürchten und meine Gebote zu halten" eben erst als das bezeichnet war, was Jahve vom Volke geleistet wünsche. Dann ist weiter wahrscheinlich, daß unter dem Einfluß dieser Stelle ursprüngliches קל vor חקתיו in כל verwandelt ist, obwohl ich um die unangenehme Häufung des כל mit dem, der sie beizubehalten vorzieht, nicht kämpfen will. Aber wo „hören die Stimme der Worte" (1, 34; 5, 25 zweimal, oder „des Gebetes" Ps. 28, 2. 6) gesagt wird, um auszudrücken, daß der Hörer vom Klange des Vorgetragenen unmittelbar berührt worden ist, empfahl sich dieser Ausdruck gerade hier, wo der „Du" im Unterschiede von den Nachkommen als der angeredet wird, welcher heute dabei ist und von dem Vortrage der göttlichen Gebote unmittelbar erreicht wird (vgl. 29, 13. 14. 17. 18; 31, 28). Denn nun lautet der Satz 6, 2: „damit du den J. deinen Gott fürchtest, jeder der da hört (כל־שמע wie Gen. 21, 6; Richt. 19, 30) die Stimme seiner Anordnungen und Befehle, die ich heute euch anbefehle, du selbst und dein Sohn usw." Zu dieser nachträglichen Näherbestimmung des angeredeten Subjektes vgl. Jer. 48, 17, wo כל ידעי שמו ebenso auf die Anrede נודו folgt.

Bestätigt wird diese Näherbestimmung des „Du" in תירא mittels der Apposition כָּל־שֹׁמֵעַ, durch das folgende ושמעת ושמרת; denn dieses Wort, welches sagt, daß zu dem Hören des Tones auch das sorgfältige Bemühen um die Tat hinzukommen müsse, erklärt sich nur als nachdrückliche Wiederaufnahme des vorher gesetzten Hörens, aber nicht, wenn das tätige Halten (לשמר) schon vorher gefordert worden wäre, wie bei der jetzigen Lesung. Das eben ergab die unerträgliche Tautologie. Mit dieser ist durch die richtige Lesung nun auch das Verwunderliche des Übergangs von dem Plural V. 1 in den Singular aufgehoben, indem der Zusatz „jeder, der das heute Vorgetragene anhört", ausdrücklich das singularische „Du" zu dem „Ihr" des V. 1 erweitert. Je enger aber nun V. 3 durch ושמעת־לעשות (vgl. 5, 24) als ausdrückliche Anknüpfung an

כל שֹׁמֵעַ in V. 2 mit dem ersten Absichtssatze in V. 2 zusammengeschlossen wird, desto entbehrlicher ist in V. 3 der schon oben als Eindringling aus V. 4 erwiesene Vokativ „Israel“; desto störender der unpassend mit dem ersten Absichtssatze koordinierte zweite: „und daß deine Tage lang werden“ in V. 2 b. Er gehört vielmehr dem Inhalte nach zu dem Zwecksatze in V. 3, welcher wie 5, 26. 30 den Segen als Lohn des Gehorsams darstellt, und ist eben deshalb als eine vom Rande an das Ende von V. 2, statt in V. 3 eingesetzte Glosse zu ואשר תרבון מאד (oder nach S. 201 mit Sam. תרבה) anzusehen. Der Glossator deutete, was er las = תַּרְבֶּה יָמֶיךָ, als transitive Wendung von יִרְבּוּ ימיך 11, 21 und ersetzte diese ungewöhnliche Formel durch die aus 5, 16; 25, 15 bekannte um so lieber, als auch 5, 30 Wohlergehen und Länge der Tage ebenso zusammenstanden. Dann hat er aber, da er למען vorsetzte, in seinem Texte statt des אשר und ואשר, welches vor כאשר ohnehin äußerst übel klingt, למען und ולמען wie 11, 8. 9; 31, 12 und 5, 16 gelesen. Etwa 40mal braucht das Dt. diese Partikel der Absicht, während אֲשֶׁר in diesem Sinne nur 2mal vorzukommen scheint. Ich sage „scheint“; denn an der einen Stelle 4, 10 ist zweifellos wie 32, 46 das אשר relativisch an „meine Worte“ anzuschließen und als Objektsakkusativ zu יִלְמְדוּן und zu dem sonst unerklärlichen יְלַמֵּדוּן zu konstruieren: „daß ich sie hören lasse meine Worte, die sie lernen und die sie ihre Kinder lehren sollen.“ An der anderen aber 4, 40 beweist ולמען vor dem zweiten Gliede, daß im ersten למען gestanden hat, und למען im vorhergehenden היום untergegangen ist. Die feierliche Formel למען אשר in 6, 3 herzustellen, ist unrätlich. Denn diese Formel kommt außer der jedenfalls verdorbenen Stelle 27, 3 nur 20, 18 vor einem לא als Ersatz für das sonst gewöhnliche פן im Dt. vor. Vor allem aber läßt sich an unserer Stelle אשר als Korrektur für למען aus dem Instinkte erklären, für das, wie oben erinnert wurde, mit gutem Grunde objektlos gelassene לעשות ein Objekt zu gewinnen. Denn man kann sagen „zu tun, was dir gut bekommt“. Aber wie es darum sei; jedenfalls ist תרבה in dem zweiten Absichtssatze 6, 3 besser als die Glosse יארכן ימיך; nicht bloß deshalb, weil רבה 8, 1 und 30, 16 als einer unter den mancherlei Ausdrücken für Gedeihen von Israel gesagt wird, sondern vor allem deshalb, weil das Begriffspaar ייטב לך

und תַרְבֶּה an unserer Stelle das genaue Korrelat zu dem transitiven יֵיטִיב לְךָ und יַרְבְּךָ in 28, 63 und 30, 5 bildet.

Es erübrigt also nur noch die letzte Schwierigkeit zu heben, welche darin besteht, daß der Begriff des Landes, das von Milch und Honig fließt, in 6, 3, gar keine verständliche Beziehung zum Hauptsatze hat, und daß auch, nachdem mit Sept. לתת vor לך wieder eingesetzt ist, das sachlich auf das Land bezügliche Gotteswort durch כאשר formell zu der versprochenen Vermehrung (תרבה) in Beziehung gesetzt erscheint. Sie hat ihren Grund in einem durch die Verwandtschaft der Begriffe רבה und מאד (s. 17, 17 und 3, 5) begünstigtem Irrtum, vermöge dessen der Abschreiber den Ausdruck בָּאָרֶץ in מְאֹדְּבָ verlas.

Demnach lautete 6, 1—3 ursprünglich folgendermaßen: „und folgendes ist nun die Miçva und (Sept.) die Ḥuqqim und die Mišpaṭim, welche J. euer G. befohlen hat, euch also (Sept.) tun zu heißen in dem Lande, in das ihr einzieht, es zu besitzen (V. 2), auf daß du den J. deinen G. fürchtest, ein jeder, der die Stimme (קל) seiner Ordnungen und seiner Gebote hört, die ich heute gebiete, du selbst und dein Sohn und deines Sohnes Sohn (V. 3), und daß, wie du hörst, du auch darauf hältst zu tun, damit es dir wohlgehe und du dich ausbreitest in dem Lande, davon Jahve der Gott deiner Väter geredet, daß er es dir geben wolle, „ein Land fließend von Milch und Honig". Und dieses sind die Ḥuqqim und Mišpaṭim, die Jahve den Kindern Israel gebot in der Wüste, als sie aus dem Lande Ägypten ausgezogen waren."

Ich meine, daß das Resultat dieser langwierigen Untersuchung doch die Mühe lohnt, mit der der Leser mir gefolgt ist. Zwischen die Ankündigung von Ḥuqqim und Mišpaṭim, die Israel heute hören und lernen soll (5, 1), um sie im heiligen Lande auszuüben (11, 31. 32), und ihre wirkliche Mitteilung (12, 1), die wir nach der Überschrift in die letzten Tage Moses im Ostjordanlande versetzen sollen, sind Reden paränetischer Art eingeschoben, welche sich zu zwei parallelen Ganzen (Kap. 5—8 und 9—11) von ähnlicher Struktur und doch auch gewissen charakteristischen Verschiedenheiten zusammenfügen. In der ersten ist die Absicht, den spezifischen Unterschied zwischen den absolut gültigen Geboten, die Jahve am Horeb selbst zum Volke gesprochen, und zwischen denen,



die er in Fortsetzung derselben dem Mose vertraulich mitgeteilt hat, damit er sie Israel lehre, durch Erzählung klar zu legen, und an dem geeigneten Punkte den Wortlaut des grundlegenden Dekaloges in den heutigen Vortrag mit aufzunehmen. Aber neben den in 5, 1; 11, 31. 32; 12, 1 von Mose angekündigten und dem über den Jordan ziehenden Israel mitgeteilten Ḥuqqim und Mišpaṭim und vor ihnen gab es schon ein Buch der Ḥuqqim und Mišpaṭim, durch welches Mose die ihm für Israel in der Wüste erteilten Gebote Jahves das Volk zu lehren angefangen hatte. Für die Vollkommenheit des „heutigen" Gesetzesvortrages war es wünschenswert und zweckdienlich, die Vorlesung auch dieses Buches in die Handlung aufzunehmen, zumal die darin geforderten Sitten, Institutionen und Ordnungen ebenfalls dem künftigen Wohnen im heiligen Lande gelten; und weiter, weil ihre Mitteilung an Mose die Fortsetzung der sofort und immer gültigen Gesetzesoffenbarung am Tage der Versammlung in Horeb war, die Rezitation dieses Buches unmittelbar auf die den Text des Dekalogs enthaltende Erzählung über den ersten Bundesschluß folgen zu lassen. Denn der ganze Abschnitt 5, 1—6, 3 dient der Vorbereitung nicht bloß des am Ostufer des Jordans erfolgten Gesetzesvortrages Moses, sondern auch der Wiederholung des Dekalogs und der Rezitation des Buches der von Jahve in der Wüste befohlenen Ḥuqqîm und Mišpaṭîm, und er lehrt aufs deutlichste unterscheiden zwischen dem Dekalog, den Jahve in erster Person zum Volke, wenn auch nicht ohne Dienst des Mose, gesprochen hat, zwischen den Ḥuqqîm und Mišpaṭîm, die Jahve in erster Person danach zu Mose allein gesprochen, damit er sie das Volk lehre, und welche nunmehr in der Gestalt einer Schrift mit diesem Titel vorliegen, und endlich zwischen den vom 12, 1 mitgeteilten Ḥuqqîm und Mišpaṭim, die nicht von Jahve in erster Person, sondern von dem menschlichen Ich des die Kinder Israel in das heilige Land entlassenden Mose gesprochen werden.

Nunmehr aber erheben sich zwei Fragen. Erstens, wie kommt der Redner dazu, wenn er durch 6, 1 ff. in den Wortlaut des Buches mit der Überschrift „dieses sind die Ḥuqqîm und Mišpaṭîm usw." überleiten will, daß er in V. 1 sagt: „und folgendes ist nun die Miçva und die Ḥuqqim und Mišpaṭîm, die Jahve euch zu lehren befohlen hat"; d. h. daß er den im Titel des alten

Buches, wenn man von dem auf Huqqim und Mišpaṭim bezüglichen Relativsatze אשר צוה יהוה absieht, nicht vorkommenden Begriff der Miçva eigens hinzufügt und ebenso voranstellt, wie es in 4, 45 mit dem Begriffe der ʿEdoth geschehen ist? Zweitens, wie verhält sich der Satz menschlicher Unterweisung darüber, daß Jahve dieses und dieses sei, und über die absolute Wichtigkeit dieser Erkenntnis in 6, 4—9 zu der durch den Buchtitel am Ende von V. 3 signalisierten Rezitation der älteren Schrift oder doch eines abgegrenzten Pensums aus derselben?

Die Befremdlichkeit jenes Titels V. 1 mit dem vorgeschobenen המצוה, obwohl „die Miçva und die Huqqim und die Mišpaṭim" ebenso als fester Terminus an der vorweisenden Stelle 5, 28 (wo, wie in V. 26, nach dem vorhexaplarischen Sept.-Texte כל zu streichen ist) und an der zurückweisenden 7, 11 sich findet, haben schon die Alten gefühlt. Der Hebräer hat das Waw vor Huqqim gestrichen in 6, 1, inkonsequent, sofern er es an den beiden anderen Orten beließ; der Samaritaner konsequenterweise dagegen an allen drei Stellen. Dann sieht es so aus, als ob, was neuere Ausleger auch behauptet haben, die singularische Miçva der Gesamtbegriff sei und die Huqqim und die Mišpaṭim die darin befaßten beiden Spezies. Denn wäre jener Begriff nicht superordiniert, sondern koordiniert gedacht, so wäre der doch sonst geläufige Plural Miçvôth neben den beiden folgenden Pluralen gewählt worden. Aber für den, der 6, 1 auf den Titel des Buches von den Huqqim und Mišpaṭim am Ende von V. 3 vorweisen läßt, wie ich es als notwendig dargetan habe, wäre es ein absolut unbegreifliches Verfahren, wenn der Redner zugleich mit der Konstatierung der Identität des Stoffes sich das Vergnügen gemacht hätte zu sagen, er nenne eben dasselbe zusammenfassend auch „die Miçva", was in jenem alten Buche „die Huqqim und die Mišpaṭim" heiße. Es ist also zweifellos nach Sept. hier ebenso, wie an den anderen Stellen auch im Hebräer selbst gelesen wird, והחקים und nicht החקים die ursprüngliche Lesung, und die drei Begriffe sind koordiniert. Um so bemerkenswerter ist dann die Differenz im Numerus, die geflissentliche — von Sept. ignorierte — Vermeidung des doch sonst auch im Deuteronomium gebräuchlichen Plurals מצות. Während Huqqîm und Mišpaṭim Institutionen, Sitten, Ordnungen, Rechts-



gewohnheiten der mannigfaltigsten Art darstellen, muß der Redner unter der Miçva statt einer Vielheit von Geboten etwas Einheitliches und, weil sie jenen Vielheiten vorgeordnet wird, etwas Grundsätzliches verstanden haben. Denselben Singular finden wir auch 5, 10 = 7, 9 und 5, 26, wo die natürlichste Lesung מִצְוָתִי oder מִצְוָתוֹ ist, ferner 6, 17, wo die zweite Hälfte eine unechte Zutat; und in absoluter Form, etwa mit כל davor oder הזאת dahinter z. B. in 8, 1; 11, 8. 22; 19, 9; 15, 5. Natürlich kann darunter nach dem Zusammenhange verschiedenes verstanden werden: so ist 31, 5 es der Befehl über die Behandlung der besiegten Kanaanäer; und 6, 25 bezeichnet es die geübten Sitten und Bräuche החקים האלה, sofern sie in V. 24 durch ויצונו ebendaselbst als eine von Jahve befohlene Aufgabe ausdrücklich hingestellt worden sind; und in 5, 26 wieder wird es am natürlichsten nach dem Obigen vom Dekalog gedeutet. Auf der anderen Seite wird das Wort aber ohne alle Näherbestimmung gebraucht und doch sein Inhalt als ein zweifellos bestimmter gesetzt, wenn es vom Könige in 17, 20 heißt: „damit er sich nicht überhebe über seine Brüder und damit er nicht abbiege von der Miçva weder nach rechts noch nach links".

Das war in einem Buche möglich, wo der Inhalt der Miçva sonst ausdrücklich umschrieben war, wie 8, 6: „bewahre die Miçva Jahves deines Gottes zu gehen auf seinen Wegen und ihn zu fürchten", oder 11, 22 und 19, 9; „wenn ihr (haltet, nach Sept. aber:) höret auf die ganze Miçva, die ich heute befehle, sie zu tun, zu lieben den Jahve euren Gott, zu wandeln in (allen) seinen Wegen (und an ihm zu kleben)" oder 28, 9: „für den Fall, daß du die Miçva Jahves deines Gottes bewahrst (Sept.: hörst) und auf seinen Wegen wandelst". Was das heißt, sieht man aus der Bezeichnung des Gegenteils 11, 28: „wenn ihr nicht hört auf die Miçva Jahves eures Gottes und von dem Wege abbiegt, den ich euch heute befehle, um hinter anderen Göttern herzugehen". So werden auch 4, 3. 4 die einander gegenübergestellt „die hinter dem Baal Pe'or hergingen" und „die an Jahve ihrem Gotte klebten"; diese hielten eben „die Miçva Jahves, die der Redner auch heute befiehlt" (V. 2); um sie zu halten, soll Israel sich jedes Zusatzes und Abstriches gegenüber den Ḥuqqîm und Mišpaṭîm enthalten, die der Redner heute vorträgt. Hier sieht man zugleich in das Ver=



hältnis dieser Begriffe zueinander hinein. Ebenso in 30, 16, einem Satz, der durch den Ausfall der in Sept. erhaltenen Anfangsworte, auf die sich das voranstehende אשר zurückbezieht, im Hebräer zu völliger Unverständlichkeit entstellt ist. Außerdem ist vor חקתיו ומשפטיו ein von Samaritaner und Sept. verurteiltes מצותיו eingeschlichen; ursprünglich ist nach dem vorhexaplarischen Sept.-Texte nur חקתיו (oder nach Sam. חקיו) und משפטיו (was im Sam. zu מצותיו verdorben ist). Demnach lautete der Vers: „wenn du hörst auf die Miçva Jahves deines Gottes, die ich dir heute befehle, zu lieben den Jahve deinen Gott, zu gehen in seinen Wegen und zu halten seine Ḥuqqîm und seine Mišpaṭîm". Dem steht in V. 17 gegenüber eine Abwendung des Herzens und infolgedessen ein Nichthören (auf die Miçva), das zum Dienste anderer Götter führt.

Hiernach ist klar, daß das Hören der Miçva sich betätigt im Halten und Tun der Ḥuqqîm und der Mišpaṭîm, die Jahve zu lehren und zu tun befohlen hat. Indem Israel sie übt, bekommt das häusliche und öffentliche Leben ein Gepräge, welche dieses Volk als das Volk Jahves kennzeichnet. Dann muß aber die Miçva Jahves, die nicht zu hören zum Dienste anderer Götter führt (vgl. 28, 13. 14), sich auf die prinzipielle Stellung des Volkes zu Jahve beziehen, kraft deren Jahve allein sein Gott und es selbst das Gesinde, das Volk, die Gemeinde Jahves ist. Indem Jahve Israel dazu setzt, konstituiert, ist ihm dieses zu sein als seine sittliche Aufgabe gesetzt. Daher erklärt es sich, daß als Momente dieser Aufgabe, die Liebe zu Jahve, die Furcht vor Jahve, das Kleben an ihm, das Wandeln in seinen Wegen, das Hören auf seine Stimme erscheinen, lauter allgemeine Ausdrücke, die die zentrale Hinwendung des Menschen auf den Gott bezeichnen, kraft deren er geneigt und fähig ist, auch die dieser inneren Stellung entsprechenden äußeren Lebensordnungen zu erfüllen. Ich möchte darum nicht, obwohl selbst im Dekalog (5, 10) die Liebe zu Jahve und das Halten auf seine Miçva als selbstverständlich erfordert erscheint, die Miçva in solchen Geboten Jahves: „du sollst mich lieben, du sollst mich fürchten, du sollst an mir kleben" usw. ausgedrückt denken. Der einheitliche Begriff der Miçva muß vielmehr diese Verhaltungsweisen der Furcht, der Liebe, der beständigen Treue, des Gehorsams als seine natürlichen Konsequenzen und Wirkungen

enthalten und vergleicht sich mit dem parallelen „des Weges, den ich euch befohlen" um deswillen, weil speziell die Religion in der Bibel דרך und ὁδός genannt wird. Bedenkt man nun, daß צוה von Gott nicht bloß gesagt wird, um auszudrücken, daß er ein einzelnes Tun angeordnet hat, sondern auch von der Bestallung in ein Amt, von der Einsetzung in das konkrete Dasein, von der Konstituierung einer Ordnung der Dinge, von der Erteilung seiner geschichtlichen Mission an einen Herrscher oder ein Volk, so erkennt man leicht. daß der Offenbarungsakt, durch den Jahve seinen Bund mit Israel konstituierte, und dieser Bund nach seiner Israel verpflichtenden Bedeutung, bezeichnet werden konnte als die Miçva Jahves an Israel, als die Beauftragung, durch die Jahve sein Volk vor den anderen Völkern auszeichnete. Es sollte die Gemeinde seines Dienstes, seiner Religion sein. In diesem konstitutiven Auftrage lag negativ begründet, daß man keinem anderen Gotte außer Jahve diente, und positiv, daß man mit voller Hingabe des Herzens sich den Jahve seinen Gott sein ließ. Natürlich hat diese Beauftragung zum Grund und Korrelate die Verheißung des Gottes, daß er dieses Volkes Gott im besonderen Sinne sein, mit seiner Gunst, seinem Segen, seiner wunderbaren Macht diesem Volke zugewandt sein wolle. Denn aller Wille zum Gehorsam beruht auf der Erkenntnis, was es um den sei und wessen man sich von dem zu versehen hat, der den Gehorsam verlangt; und er ist um so lebendiger, je mehr diese Erkenntnis durch notorische Erklärung des Verpflichtenden selbst gesetzt ist. Nach der Analogie des Dekalogs, nach Ex. 19, 4—6; 34, 10 und nach den kurzen Rückweisungen, welche die Schlußformeln bei den Gebotereihen des Heiligkeitsgesetzes enthalten, dürfen wir es als Regel ansehen, daß die altisraelitischen Gesetzsammlungen mit der Erinnerung an die Selbsterbietung Jahves an Israel, die diesem Volke die Mission der Religionsgemeinde Jahves gab, begonnen haben, um die vorzutragenden Ordnungen als in dieser Mission begründet hinzustellen.

Nach diesem allen kann nunmehr die oben aufgeworfene Frage, wie der Redner dazu gekommen sei, auf den Wortlaut des „Ḥuqqîm und Mišpaṭîm" heißenden Gesetzbuches (6, 3 b) mit den Worten überzugehen: „und folgendes ist die M i ç v a und die Ḥuqqîm und Mišpaṭîm" (6, 1), ausreichend beantwortet werden. Diese alte Ge-

setzbuch begann eben auch mit den Gottesworten, welche Israel mit der Mission betrauten, unter den Völkern die Gemeinde Jahves zu sein und die Religion Jahves als die allein beseligende an sich selbst praktisch darzustellen, um dann die Institutionen, Sitten, Gebräuche und Verhaltungsnormen zu beschreiben, welche jener Mission entsprechen. Diese Grundlegung, welche der alte Buchtitel nicht mit anzukündigen brauchte, besonders und an erster Stelle hervorzuheben, lag für den Redner aber dann im Interesse, wenn er in den folgenden paränetischen Ansprachen zu allererst diese grundlegenden Sätze zum Gegenstande des Unterrichts machen wollte, und an ihre wörtliche Rezitation die Einschärfung (vgl. zu dem Begriffe der עֵדוֹת oben S. 191 f.) der entscheidenden Wichtigkeit des „heute" Verkündigten anknüpfte.

Damit komme ich auf die zweite Frage, wie sich 6, 4 und V. 5—9 zu dem Vorangehenden verhalten. Das habe ich schon oben gezeigt, daß V. 4 keine der göttlichen Forderungen ist, wie sie 6, 1. 2 angekündigt sind, sondern ein Satz menschlichen Unterrichts, und dieses auch nicht über menschliches Sollen, sondern über Jahves Sein und Wesen. Sobald aber nach dem ursprünglichen Texte gedacht wird, daß vor V. 4 ein Abschnitt des Gesetzbuches vorgelesen ist, begreift sich auch, daß der Redner seine Zuhörer auf die Bedeutung eines darin enthaltenen Satzes aufmerksam macht, um seine Mahnungen daran zu knüpfen. Aber was für ein Satz ist das? Ich habe schon oben gelegentlich gesagt, daß V. 4 noch von niemandem verstanden worden ist. Die Juden haben ihn zu ihrem Bekenntnisse gemacht und ihn (nach Sach. 14, 9, wo aber Jahve Subjekt und אחד Prädikat ist, wo der andere Satz vorhergeht, daß Jahve zum Könige über die ganze Welt werden werde, und wo also die Meinung ist, daß für die Vielheit der verschiedenen Menschheitsgruppen ein und derselbe Jahve in gleicher Weise der von ihnen zu verehrende und verehrte König und Gott sein werde) wohl so gedeutet, daß Jahve nur einer, daß der Gott Israels als der eine gegenüber den vielen Göttern der Heidenvölker, eventuell auch gegenüber dem dreipersönlichen Gotte der Christen, der wahre Gott sei. Aber diese Deutung kann uns eben so wenig binden, als die Verzerrung des durchsichtigen und sinnigen Bildes von 6, 8. 9 in die Materialität der Tefillîm und der Mezuzôth.



Wenn man, wie es die Akzente zu empfehlen scheinen, יהוה אחד als einen Prädikatsbegriff fassen wollte: „Jahve unser Gott ist ein Jahve", so könnte dieses nach Sach. 14, 9 zur Not gedeutet werden, daß wo immer Jahve sich als Jahve erzeigt, er immer nur einer, d. h. derselbe sei, oder daß wo immer Israeliten den Jahve als solchen anrufen und anbeten, er immer derselbe sei. Das Wort אחד würde also nicht sowohl numerisch, als im Sinne der Identität gefaßt werden, und diese wäre betont gegenüber der Vielheit sei es der möglichen Seinsweisen Jahves, sei es der Kreise seiner Verehrer. Aber in diesen Zusammenhang paßt diese absolut unerwartete, nur unter Umständen wertvolle Aussage über Jahve den Gott Israels gar nicht. Nicht daß er mit sich identisch ist, macht ihn liebenswert, wie in V. 5 gesagt ist, sondern seine Tugenden, die ihn vor andern Göttern auszeichnen, und daß er in diesen Tugenden sich selbst gleich bleibt. Diese Tugenden hätten müssen benannt werden, um die Forderung der Liebe und des Gehorsams zu begründen. Wiederum die an dieser Stelle befremdliche, erst nach der Zerklüftung Israels in verschiedene, auch religiös selbständige Gemeinwesen verständliche Betonung des Satzes, daß trotz der Spaltung in seiner Verehrungsweise in Wahrheit doch nur ein Jahve sei, könnte die Forderung begründen: steht davon ab oder gebt es wieder auf, daß jeder Stamm oder jedes Geschlecht seinen besonderen Jahve hat oder haben will! aber nicht die in V. 5 aufgestellte: so liebet ihn von ganzem Herzen! Denn von ganzem Herzen lieben kann jede israelitische Genossenschaft den partikularen Jahve, den sie im Unterschiede von den anderen Gruppen für sich verehrt.

Wir haben aber schon oben gesehen, daß die Liebe zu Jahve „deinem Gotte" Bekundung des bewußten Willens ist, nur diesen Jahve zum Gotte zu haben, und daß ihr Gegenteil im Deuteronomium die Verehrung anderer Götter ist. Von dieser Erwägung aus kommt man immer wieder zu dem Versuche, in V. 4 ausgesagt zu finden, was doch nicht darin ausgesagt ist: Jahve dein Gott ist allein der Gott, der wahre Gott. Denn wer mir der Gott ist, dem gehört mein Herz, dem hänge ich an. Nach der Sprache des Alten Testaments und speziell des Deuteronomiums würde dieses auf hebräisch heißen: יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הוּא הָאֱלֹהִים לְבַדּוֹ. Das



braucht man nur mit dem wirklich Dastehenden zu vergleichen, um zu erkennen, daß hier etwas ganz anderes hat ausgesagt werden wollen. Um den fehlenden Prädikatsbegriff „Gott" zu gewinnen, hat deshalb die neueste Auslegung (Steuernagel), gegen die Akzente die beiden ersten Wörter יהוה אלהינו getrennt, Jahve für das Subjekt und אלהינו für das Prädikat erklärt = „Jahve ist unser Gott" und die beiden folgenden יהוה אחד = „Jahve allein" für wiederaufnehmende Näherbestimmung des Subjektes. Gegen diese nachdrückliche Wiederaufnahme von „Jahve" vor אחד, um diesem Begriffe selbständiges Gewicht zu verleihen, würde rhetorisch nichts einzuwenden sein, und wenn der Sinn nun auch nicht mehr der sein kann: „in deinem Gotte Jahve hast du den einzig wahren Gott zu eigen bekommen," sondern ein weit schwächerer, nämlich „in Jahve allein hast du deinen Gott zu erkennen", so würde sich doch mit demselben die Folgerung bequem verbinden lassen „so liebe ihn denn auch mit ungeteiltem Herzen". Leider steht es um das sprachliche Recht zu dieser Deutung sehr ungünstig. Denn erstens wird im Hebräischen, wo der Begriff der Einzigkeit nicht negativ umschrieben ist, die Beschränkung des ausgedrückten Prädikats auf das ausgedrückte Subjekt durch das appositive לְבַדּוֹ erzwungen, und nicht durch אחד. Zweitens ist im ganzen Deuteronomium אלהים mit persönlicher Determination hinter יהוה stehend immer ein Begriff mit diesem = „dein Gott Jahve", „euer Gott Jahve". Jenes ist die Titulatur, die zu dem Eigennamen hinzukommt. Wollte der Redner dem Worte אלהינו statt der Apposition die Bedeutung des Prädikats geben, so mußte er nach alttestamentlichem und deuteronomischem Sprachgebrauche zwischen „Jahve" und „unser Gott" das Pronomen הוא einschieben. Insofern haben die Akzentuatoren ganz richtig geurteilt, wenn sie „Jahve" von „unser Gott" durch Pause zu trennen verboten.

Abstrakterweise ließe sich denken, daß der Redner etwa nach der Analogie des Wortes Jesu: „mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht", die Religion Israels als eine solche preisen wollte, die dem Volke den Dienst nur eines Gottes, nämlich des Jahve auflegte, während jedes Heidenvolk viele Götter fürchten und sich günstig zu stimmen suchen muß. Auch könnte er als rechten Dank dafür die um so innigere Hingabe an diesen numerisch einen Gott

fordern. Dem würde in der Tat das Wort אחד entsprechen, wenn man es als „nur einer" mit dem ergänzten Prädikate oder auch Subjekte „unser Gott" denken dürfte. Das könnte man aber nur, wenn es hieße: „höre Israel, dein oder unser Gott ist nur einer", ein einsamer, einzelner gegenüber den Götterfamilien der Völker. Denn da אלהים ein generischer Begriff ist, so könnte „dein Gott, deine" oder „unsere Gottheit" füglich so umschrieben werden: das göttliche Wesen, welches seiner Natur nach die religiöse Verehrung des Menschen in Anspruch nimmt, ist für uns, oder euch Israeliten nur ein einzelnes, oder einziges. Dann könnte man hinzufügen, nämlich Jahve. Aber die beiden „Jahve" vorher wären dann absolut störend, insbesondere das erste, welches אלהינו im Schlepptau hat, ihm sein Tongewicht raubt und es dadurch dem gewichtigen אחד ganz ungleich macht. Überhaupt wer „Jahve unser Gott" gesagt hat, hat ihn als numerisch einen schon gesetzt und kann sich damit nicht anschicken, die numerische Einheit ausdrücklich als eine Wahrheit einzuschärfen, die man sonst verkennen könnte. Dazu kommt, daß sonst die sittliche Eigenschaft der Treue gegen seine Verheißungen (8, 18; 9, 5), die Gunst und Macht, die er in seinen großen Taten zu erfahren gegeben (10, 21; 11, 7), die unbestechliche Gerechtigkeit, die er dabei erzeigt (10, 17 ff.), die Zuverlässigkeit, mit der er versprochene Gnade und angedrohte Strafe erfüllt (7, 9. 10), mit der er der Treue (11, 14 f.; 6, 17—19) Segen verleiht, endlich die Erregbarkeit seines Affektes und die Eifersucht auf ganze und ausschließliche Hingebung an ihn (6, 15; 11, 17), mit einem Worte, daß die ganze charaktervolle Persönlichkeit Jahves, nicht aber seine numerische Einheit in diesen Predigten als Motiv geltend gemacht wird, um zur ungeteilten Herzenshingabe an ihn zu ermahnen. Endlich ist nach der früheren Ausführung „Jahve unser Gott" im Munde Moses im Dt. befremdlich, und in 6, 4 deshalb besonders anstößig, weil er sofort „Jahve deinen Gott" da sagt, wo er um dessentwillen, was „unser Gott" ist, die Liebe zu ihm fordert. Man sollte denken, er habe auch hier „Jahve unsern Gott" oder, wenn er im Folgerungssatze „Jahve deinen Gott" sagt, er habe in dem begründenden Urteile V. 4 auch „Jahve dein Gott" sagen müssen, wie nach patristischen Zitaten zu urteilen, auch in gewissen Sept.-Kodices gebessert zu sein

scheint. Kurz, der Satz 6, 4 läßt sich weder seiner Form, noch seinem Inhalte nach in diesem Zusammenhange verstehen. Wenn ich darum die Korrektheit des Textes anfechte, so freue ich mich, ein altes Zeugnis dafür anrufen zu können, daß an diesem Worte Besserungen vorgenommen worden sind. Das sind die beiden großen Buchstaben: ע am Ende von שמע und ד am Ende von אחד. Sie stammen aus dem heiligen Musterexemplar der Thora und haben schon früh den rabbinischen Witz erzeugt, man müsse sie zusammendenken und = עֵד d. i. „Zeuge" lesen; denn Jahve ist Zeuge für die Wahrheit dieses Satzes, und wer ihn als den allwissenden Zeugen gegenwärtig weiß, wird die Worte dieses auch beim jüdischen Eide gebräuchlichen Bekenntnisses mit Ernst und Wahrhaftigkeit sprechen. Nicht viel besser ist die Ansicht neuer Ausleger, die großen Buchstaben sollen den zwischen ihnen liegenden Satz gewissermaßen in Fraktur setzen, um seine Wichtigkeit hervorzuheben. Aber sollte das liturgische „Schma Israel" durch Fraktur ausgezeichnet werden, so hätten müssen das ש am Anfange und das ד am Schlusse groß geschrieben werden. Wenn aber nur der Satz, den Israel hören soll, dann der erste Buchstabe von יהוה, nicht aber der Schlußbuchstabe von שמע, mit dem das folgende „Israel" zusammen und noch nicht in den auszuzeichnenden Satz gehört. Demnach können diese großen Zeichen nicht in die Kategorie derer gehören, welche wie das große ב Gen. 1, 1 auf die Wichtigkeit dieses Buchstabens als des Anfanges der geschriebenen Thora aufmerksam machen, oder welche wie das große ר in Ex. 34, 14 der Verwechslung mit einem anderen Buchstaben, nämlich dort mit einem ד (denn frivoler Witz könnte „du sollst nicht einem Gotte bloß dienen" herauslesen) vorbeugen wollen, sondern vielmehr zu denjenigen großen Buchstaben, welche nach Tilgung zweier ursprünglich geschrieben gewesenen durch ihr Volumen den Raum dieser zwei auszufüllen bestimmt sind.

Ich wage nun zu vermuten, daß die beiden durch das große ד ersetzten Buchstaben ור waren, daß man אחור (אל) nicht verstand, deshalb als eine Korruptel für אחד (אל) ansah und nach Tilgung der fehlerhaft erscheinenden Buchstaben das richtige eine ד dem Raume der zwei falschen Lettern im Umfange anpaßte. In der Tat gibt אל אחור „ein Gott der Hinterseite" oder „des Westens"

oder „der Zukunft“ keinen oder keinen dem Zusammenhange entsprechenden Sinn. Anders ist es, wenn man die fragliche Lautgruppe als ein compendium scripturae faßt, wie es die Schreiber anwandten, wenn der Raum zu knapp wurde, zumal wo es sich um einen im Zusammenhange notwendigen geläufigen oder schon vorher dagewesenen Terminus handelte. Ich habe schon in meinem Kommentar zu 1. Sam. 7, 9 כ׳ל׳ל als Kompendium für כל ישראל nachgewiesen, dessen richtige Umschreibung in dem *πᾶς ὁ λαός* der Sept. noch vorliegt, und behaupte, daß mit Hilfe des *πανδημεὶ ἔναντι* der Sept. auch in Deut. 13, 17: לעיני כל י(שרא)ל als die ursprüngliche Meinung des Textes anzusetzen ist. Faßte man aber in Verkennung des Kompendiums כ׳ל׳ל = *ὁλόκαυτον* wie Lev. 6, 16, so blieb für לעיני nur die Aussprache לְעֵינַי = „vor meinen (d. i. Jahves) Augen“, was man dann in Rede Moses durch „dem Jahve deinem Gotte“ ersetzte. Denn daß die Sept. mit *πανδημεί* „ganz Israel“ umschrieben, sieht man aus Dt. 21, 21, wo sie eben dasselbe Wort, welches die Lucianischen Kodd. durch *πᾶς Ἰσραήλ* wiedergeben, durch das allgemeine und vernünftige *οἱ ἐπίλοιποι* ersetzen. Noch zweifelloser ist Dt. 9, 10 in ככל das erste כ als Abkürzung des eben vorangegangenen Wortes כְּתֻבִים zu fassen, welches die Sept. mit ihrem *καὶ ἐπ’ αὐταῖς ἐγέγραπτο* noch ausdrückten.

Auf die Frage aber, welche Formel hier, wo es sich um die Charakterisierung Jahves handelt, durch das Kompendium אחור ausgedrückt sei, antworte ich unbedenklich אֵ(ל) חַ(נּוּן) וְרַ(חוּם) = „ein Gott voll Huld und Mitleid“. Denn Ps. 103, 8 bezeugt, wie die Erzählung Ex. 34, 6 (vgl. Ps. 86, 15), daß dieses als Kern des persönlichen Wesens Jahves dem Mose für Israel offenbart worden ist, und Ex. 22, 26 erinnert Jahve selbst an diesen seinen notorischen Charakter, daß er חנון sei. Was die Folge der beiden Adjektivbegriffe anlangt, so ist sie, abgesehen von den alphabetischen Psalmen 114, 4; 112, 4; 145, 8, wo unser Satz die ח Strophe bildet, bald so, daß רחום, wie Ps. 103, 8; 86, 15, bald und zwar häufiger so, daß חנון voransteht, wie Joel 2, 13; Jon. 4, 2; Neh. 9, 31. Wollte man sich für die Ursprünglichkeit der ersteren auf Ps. 103, 8 berufen, wo ausdrücklich auf die Offenbarung an Mose Ex. 34, 6 zurückgewiesen wird, so ist dies letztere auch

Neh. 9, 17 trotz der hier beobachteten anderen Ordnung geschehen, und mit Recht; denn gegen Ex. 34, 6 ist in derselben Erzählung Ex. 33, 19 חנתי vor רחמתי gestellt. Eben deshalb verträgt es sich sehr gut, wenn der Einfüger des deuteronomischen Bundesbuches in Dt. 4, 31 רחום, nach Sept. רחום וחנון sagt, dieses selbst aber in 6, 4 חנון ורחום.

Je charakteristischer die Tugend der Gnade und des Mitleids für den Jahve ist, den Mose seinem Volke verkündete, desto gewisser ist der Ausdruck dafür in der Selbstbezeichnung Jahves signifikant hervorgetreten, mit der er seinen Auftrag an Israel begründete, d. h. in der Miçva, die nach dem Obigen den Anfang des alten Buches der Huqqîm und Mišpaṭîm bildete, und an deren Vorlesung der Redner die Ansprache 6, 4 ff. anknüpfte. Desto ungefährlicher war es, wenn der Schreiber sich mit der kompendiarischen Andeutung des notorischen Terminus begnügte; namentlich, wenn schon das ausgeschriebene Wort אל mit einem entsprechenden Attribut vorhergegangen war. Das war aber der Fall, wenn das anstößige אלהינו hinter dem ersten יהוה in die ursprüngliche Gestalt אל קנו oder קנא wiederhergestellt wird. Schon früh ist in diesem Worte nach Analogie der meisten anderen langen A-Laute das â in ô verdunkelt worden; historisch schrieb man קַנָּא, phonetisch קַנּוֹ, und wollte man dem Vorleser die Wahl freigeben, so schrieb man beide Auslaute hintereinander, nämlich קנוא, wie Jos. 24, 19; Nah. 1, 2. War hier אלקנו geschrieben, so lag es dem Abschreiber nahe, das echt deuteronomische „Jahve, dein, euer Gott" in der Abwandlung אלהינו wiederzufinden.

Demnach erhalten wir hier den dem Lapidarstil des alten Gesetzbuches entsprechenden sententiösen, aus der ersten in die dritte Person übertragenen Doppelsatz:

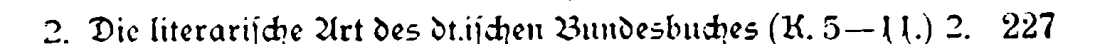
Jahve ist ein eifriger Gott,
Jahve ist ein gnädiger, mitleidiger Gott.

Beides charakterisiert den Jahve auch im Dekalog 5, 9. 10 in derselben und Ex. 34, 6. 7 in umgekehrter Folge. Er ist die heilige Macht, die auf jeden Angriff gegen ihre Würde energisch reagiert, er ist die gütige Macht der Menschenfreundlichkeit und des Mitleids mit der bedürftigen, ohnmächtigen Kreatur. Diesem Gotte ist Israel zu eigen geworden; dieses Gottes Gemeinde, Gesinde,

Volk zu sein ist es erkoren und beauftragt. Wir verstehen nun, wie aus diesem Wesen Jahves für Israel folgt, daß es seinen Gott liebt mit ganzem Herzen (6, 5). Denn die Liebe entspringt dem Gefühl für seine Gnade und Güte, und der ganze Ernst dieser Liebe dem Bewußtsein um den ganzen Ernst, mit dem Jahve als der Gott gelten will. Wir verstehen weiter, daß es diese Worte sein sollen, die der Israelit sich selbst und seinen Kindern unauslöschlich einprägt und bei allem Handeln und allem Wahrnehmen, im häuslichen und im öffentlichen Leben sich gegenwärtig hält, um auf dem diesem Gotte wohlgefälligen Wege zu verharren (6, 5—9. 18. 19).

Eine Bestätigung dieser befriedigenden Deutung des Zusammenhanges finde ich darin, daß in der Fortsetzung dieser Ansprache an die Gemeinde mit der Aussicht auf die zu erfahrende Güte Jahves (6, 10. 11) alsbald der Hinweis auf ihn als den אל קנא verknüpft wird (6, 15), der nicht duldet, daß man einem anderen Gotte danke, was er gegeben hat (6, 12—14). Eine noch deutlichere in der auf das dt. Bundesbuch vorbereitenden Rede Dt. 4, von der ich schon in meinem Pentateuch, 1893, S. 139 ff. gezeigt habe, daß zwei parallele Abschnitte in ihr auf die signifikanten Sätze hinauslaufen: „denn Jahve dein Gott ist אל קנא“ (V. 24) und: „denn Jahve dein Gott ist (וחנון) אל רחום“ (V. 31). Das begreift sich dann am leichtesten, wenn an der Spitze der 6, 4 beginnenden Ansprache die beiden wichtigen Sätze: „Jahve ist אל קנא, Jahve ist אל חנון ורחים“ als das Fundament der Wahrheitserkenntnis für alle nachfolgende Paränese gelesen wurden.

Zum Schluß dieser übermäßig lang geratenen Betrachtung erlaube ich mir auch das große ע in שמע, welches gleichfalls nur Ersatz eines älteren Buchstabenpaares sein wird, in analoger Weise zu deuten. Ein ursprüngliches שְׁמ(ע)ו oder שְׁמוֹעַ anzusetzen, empfiehlt sich nicht; das folgende „Israel, du“ schließt den pluralischen Imperativ aus, und der inf. abs. dieses Verbs kommt im Dt., da in 1, 16 nach Sept. und Samarit. שִׁמְעוּ zu lesen ist, nur als Verstärkung des tempus finitum vor. Dem Zusammenhange entspricht einzig ursprüngliches שְׁמַעְתָּ. Denn der Redner, der das erste Pensum des alten Gesetzbuches rezitiert hatte, eröffnete seine Ansprache am passendsten mit den Worten: „du hast (eben) gehört,



Israel 2c. die folgenden gewichtigen Sätze" und verknüpfte mit dieser Tatsache die darin liegenden Forderungen als eine selbstverständliche Folge, indem er fortfuhr ואהבת (V. 5) wie 7, 9; 8, 5 usw. Nach der Analogie von 5, 1; 9, 1 mußte für jeden Schreiber, der hier einen absoluten Redeanfang vermutete, die Konsonantengruppe שמעת als eine Entstellung von שְׁמְע oder besser שְׁמַע gelten, namentlich, wenn der Buchtitel in 6, 3 verloren oder doch das vergessen war, daß auf 6, 3 die Rezitation eines anderswo kodifizierten Wortlautes folgte, und daß der Redner auf diesen in seinen eigenen Worten zurückblickte.

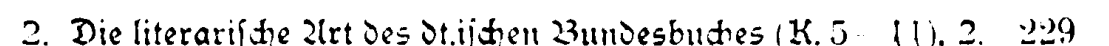
Zweiter Teil.

Daß das erste der beiden in Dt. 6, 4—11, 25 vorliegenden Redeganzen, nämlich 6, 4—8, 29 nur begriffen werden kann als paränetische Ankündigung und Nutzanwendung von Abschnitten aus dem rezitierten alten Gesetzbuche aus der Wüste, wie ich im ersten Teile aus dem ursprünglichen Texte von 6, 3 und der Beziehung von V. 4 ff. zu ihm nachgewiesen habe, bestätigt sich sofort, wenn man sich die wenigen Grundgedanken vergegenwärtigt, welche hier eingeschärft werden.

Israel ist von Jahve aus freier Liebe und in treuer Erfüllung der Verheißung an die Väter (7, 6; 8, 18) aus allen Völkern mit der auszeichnenden Mission, ihm ein heiliges, ein besonderes Eigentumsvolk zu sein, ausgesondert worden. Er hat es sich erworben durch die Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft (7, 8; 6, 21; 8, 14); er hat es durch die Schule der langen Wüstenwanderung erzogen, geübt und erprobt (8, 2 ff. 15 f.) und setzt es nun durch besondere Machterzeigung gegen seine bisherigen Bewohner (7, 19 ff.; 8, 20) in den unbehinderten Genuß des durch seine alte Kultur (6, 10. 11), wie durch seine Natur (8, 7 ff.) wohlausgestatteten, schon den Vätern versprochenen (6, 10. 23; 8, 1) Landes Kanaan. Alles also, was Israel als freies und selbständiges Volk ist und hat, verdankt es ausschließlich dieser absonderlichen Führung Jahves (8, 18), der in Israel sein besonderes Volk zu eigen haben wollte. Das dankbare Gedächtnis hieran muß Israel willig machen zur Erfüllung der mit dieser Gnade gesetzten Aufgabe, sich als Jahves heiliges Gesinde und Eigentumsvolk zu



führen, d. h. aber Jahve seinen einigen Gott sein zu lassen, den es lobt (8, 10), den es anruft, dem es gehorcht (6, 13; 8, 20), um dessen Wohlgefallen es sich müht (6, 18), vor dessen Mißfallen es sich hütet (7, 20. 21; 6, 16). Die alleinige Furcht Jahves soll die Religion sein, die dieses Volk sowohl in seinen einzelnen Gliedern, wie in seinen gemeindlichen Betätigungen bekennt. Wie aber, das ist nicht seiner Willkür überlassen, sondern durch von seinem Gotte offenbarte, der Bundesidee entsprechende Verordnungen im voraus festgesetzt (6, 17. 24; 8, 1 u. a. a. O. O.); sie halten, das heißt in der Furcht Jahves bleiben. Und diese Furcht Jahves ist um so freier und ein um so natürlicherer Drang des Herzens, als Israel in seiner Führung Jahve als den kennen gelernt hat, der allein alles das ist und leistet, was der nach Gott fragende Mensch an Gott haben will. Er erfüllt den seiner Gnade Wartenden und ihr Trauenden, was er zugesagt (7, 9), er segnet mit seinem Wohlgefallen die Treue des Gehorsams (7, 13), und dem, der vertrauend in der Not aushält, welche Jahves väterliche Zucht über ihn verhängt (8, 5), lohnt er mit glücklichem Ausgange (8, 16). Je mehr er aber so der Gott ist und sich als Gott durch seinen notorischen sittlichen Charakter empfiehlt, desto weniger kann er dulden, daß Menschen durch ihren Widerstand gegen seinen Willen seine Gottheit ihm tatsächlich abstreiten (7, 10; 6, 20. 21), und noch weniger, daß Israel in trotzigem Selbstgefühl durch Abwerfung seiner religiösen Pflicht sich selbst statt Jahves als seinen Gott setzt (8, 12—14. 18 f.), oder in mangelndem Glauben auch heidnischen Göttern nachgeht, als seien sie neben Jahve zu ehrende Mächte (6, 14; 7, 4; 8, 19). Der gütige barmherzige Gott in Israels Mitte ist notwendig auch der auf seine göttliche Ehre eifersüchtige (6, 15), der es nicht zuläßt, daß man an ihr zweifle (6, 16), sondern sie durch Zerschmetterung des Vermessenen wiederherstellt (6, 15; 7, 4). Nur dadurch, daß es Jahve als den Gott fürchtet, hat Israel vor Jahve die Gerechtigkeit, welche es rechtfertigt, daß er dieses Volk an die Stelle der verjagten heidnischen Kanaanäer setzt (6, 24. 25), und ihm unvergleichliches Gedeihen beschert (7, 12—15). Sobald es aber den Jahve vergißt oder heidnischen Göttern dient, ist es nicht mehr gerechtfertigt, daß Jahve dieses Volk vor anderen aus-



zeichne, es ist derselben Strafe verfallen, wie die Völker, an deren Stelle es getreten war (8, 19. 20).

So oft auch diese Wahrheiten in den Festversammlungen, da man das Gedächtnis der klassischen Gründungsepoche in Israel beging, eingeschärft sein mögen, die Tendenz und die Art der Einschärfung erklären sich erstmalig nur aus der mit dem Übergange vom Wanderleben in die Besetzung Kanaans gegebenen Situation. Die durch absonderliche Offenbarungen und Fügungen Jahves geschaffene religiöse Gemeinde wird zu einem natürlichen Volke, das dem Gesetze der natürlichen Entwicklung untersteht, wie andere Völker; die in einer Periode ungewöhnlicher religiöser Erregung und unmittelbarer Erfahrung der Gottheit gewonnene Erkenntnis Jahves und seines Rates oder des göttlichen Berufes, für den Israel geworden ist, gilt es zu behaupten und zum alles durchdringenden Impuls und zum regulierenden Kanon des natürlich nationalen Lebens in Arbeit und Genuß zu machen. Aber der glückliche Erfolg der eigenen Bemühungen verführt den Menschen dazu, der Abhängigkeit von der Gunst Gottes zu vergessen, und der Verkehr mit den natürlich Gleichen und die Beobachtung ihres Treibens reizt den Menschen das in den Wind zu schlagen, wozu er sich in der Stunde besonderer religiöser Erfahrung für sich verpflichtet hat, und es jenen gleich zu tun. Je sicherer und glücklicher sich Israel im eigenen Lande fühlt, je länger es mit den heidnischen Nachbaren verkehrt, desto leichter kann die Erinnerung an die große Zeit verblassen, in der es geworden ist, was es ist, und die Erkenntnis seines besonderen göttlichen Berufes, seiner religiösen Mission schwinden; dann erlischt das Gefühl der unbedingten Verantwortlichkeit vor dem strengen Bundesgotte und von der unbedingten Geltung des Gesetzes, in welchem die beschworene Bundespflicht zum Ausdrucke kam.

Augenscheinlich also reflektiert sich in diesen Reden der leitende Gesichtspunkt, von welchem aus die Vorschriften des Gesetzbuches aus der Wüste 6, 3 orientiert waren. Sagt doch der Redner von diesen in 6, 1 ausdrücklich, daß sie berechnet seien auf das Wohnen im eigenen Lande, und in V. 2 u. 3, daß sie den Zweck haben, die Furcht Jahves in Israel im Wechsel der Generationen zu des Volkes eigenem Heile zu erhalten.

Wir dürfen annehmen, daß das Buch der „Befehle Jahves aus der Wüste" nach Dt. 5, 28 und Ex. 20, 19. 21. 22; 21, 1; 24, 3. 4, in seinem Hauptteile jedenfalls, die Vorschriften des sinaitischen Bundesbuches enthielt, von welchem der Verf. der pentateuchischen Erzählung beträchtliche Stücke in den Bericht über die Bundesoffenbarung am Sinai eingeflochten hat; und daß die Textgestalt derselben bei ihm sich mindestens ebenso nahe mit den in Ex. 19—23 erhaltenen Stücken berührte, wie die in Ex. 34, 11 ff. erhaltene Gebotereihe mit dem entsprechenden Teile des sinaitischen Bundesbuches. Unter diesen Umständen beweist es für die Bezogenheit dieser Ansprachen auf das in 6, 3b bezeichnete alte Buch, daß Redeanfänge, wie „wenn dich Jahve in das Land bringt, zu den und den Völkern und sie vor dir verstößt", wie 6, 1; 7, 1 sich auch in dem Bundesbuche finden (vgl. Ex. 23, 20. 23; 34, 24 und auch 12, 25; 13, 5. 8); desgl. die gewichtige nachsätzliche Warnung „hüte dich" Dt. 6, 11; 8, 11 auch Ex. 23, 21; 34, 12 und die Redewendungen ankündigende, allgemeine Formel „halte, haltet die Gebote" wie z. B. Dt. 6, 17; 8, 1 auch in Ex. 23, 13 und 34, 11, endlich die Verheißung einleitenden Vordersätze wie „wenn ihr höret" Dt. 7, 12 vgl. 8, 20 auch Ex. 19, 5; 23, 22 und in dem nach V. 25 jedenfalls zu einem Wüstengesetze gehörigen Satze Ex. 15, 26.

Wichtiger ist, daß die lockenden Verheißungen und die drohenden Warnungen, welche den eigentlichen Zweck dieser Ansprachen bilden, denjenigen inhaltlich gleichen, welche die Gebote des Bundesbuches umrahmen und hier nur in Beziehung zu den Geboten verstanden werden wollen. Vorbehaltlich aller Gleichmacherei, die wie sonst, so auch hier zwischen parallelen Texten stattgefunden hat, darf man doch Segenssprüche, wie Dt. 7, 12—15 als Zwillingsbrüder zu denen in Ex. 23, 25. 26 und 15, 26 ansehen, die Verheißung Dt. 7, 20ff. als Reproduktion von Ex. 23, 27—31 und die Warnungen vor Toleranz gegen die Heiden und ihre Götter und vor dem Konnubium mit jenen in Dt. 7, 2ff.; 6, 14 bis auf das Stichwort מוקש 7, 16 und תוקש 7, 25 als Paralleltexte zu Ex. 23, 24. 32. 33 und 34, 12—16 mit ihrem מוקש (Ex. 23, 33 u. 34, 12) behandeln, um so mehr als die unnachsichtige Strenge Jahves als des El qanna wie in Dt. 6, 15, so auch Ex. 34, 14



und 23, 21 in Übereinstimmung mit dem Dekalog hierbei als Motiv geltend gemacht wird.

Ebenso wichtig ist die Übereinstimmung unseres Redners mit dem sinaitischen Bundesbuche in den grundleglichen Ideen, die ich oben darlegte. Denn auch nach Ex. 19, 4—6 ist Jahve der Gott, dem die ganze Erde gehört, der aber Israel aus Ägypten erlöst und dann wunderbar geführt hat, um mit ihm einen Bund zu schließen, der ihm die besondere Mission erteilt, sein Priester zu sein, sein bevorzugtes Eigentum und Gesinde, ein heiliges Volk, vor aller Verunreinigung sich um seinetwillen hütende heilige Leute. Gerade hier finden sich die signifikanten Stichwörter für die religiöse Mission Israels עם סגלה מכל העמים, עם קדוש לי׳׳ wieder, welche unser Redner 7, 6 verwendet, um die Toleranz Israels gegen heidnischen Götzendienst in seiner Mitte als Widerspruch gegen seinen göttlichen Beruf zu kennzeichnen, und welche in 26, 18. 19 durch die Formel כאשר דבר ausdrücklich als notorische Gottesworte aus früherer Offenbarung hingestellt werden.

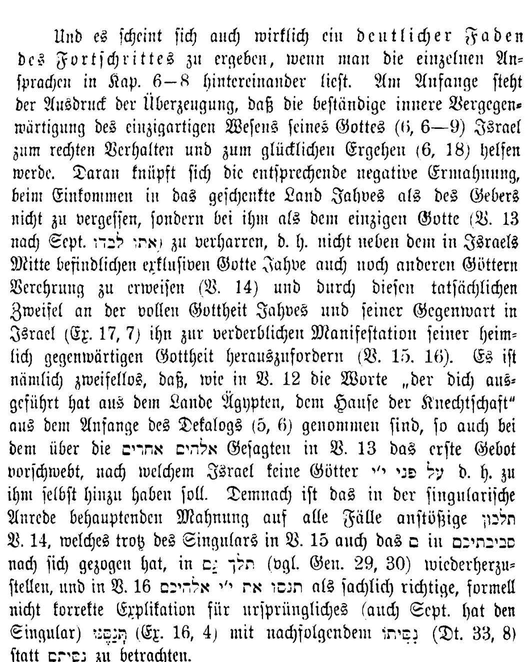
Endlich ist auch das bemerkenswert, daß das einzige ausdrückliche Zitat in diesem Abschnitt: „zu verstoßen (לַהֲדֹף, Sept. ἐκδιῶξαι d. i. לִרְדֹף) alle deine Feinde vor dir, wie Jahve (besser: er) geredet hat“, 6, 19, wenn der Text richtig, als eine Umschreibung von Ex. 23, 27: „ich gebe alle deine Feinde dir zum Rücken“ angesehen werden muß. Denn auch die zitierten Begriffe הוריש und האביד Dt. 9, 3 werden in der Rekapitulation V. 4 durch הדף umschrieben. Wahrscheinlicher ist allerdings, daß לַהֲדֹף des Hebräers und לִרְדֹף der Sept. nur verständige Entzifferungen von ursprünglichem לְעֹרֶף sind, mit welchem Worte bei der Versetzung dieses Spruches an eine falsche Stelle nichts mehr anzufangen war. Denn nicht hinter das אשר נשבע י׳׳ לאבתיך in V. 18, sondern hinter das in V. 23 gehört der dort unmögliche Satz V. 19, dessen Schlußwort יהוה nach dem ursprünglichen Septuagintatexte in das auch vom Samaritaner bezeugte יהיה wiederherzustellen und mit כִּי in V. 20 zu verbinden ist. Stellt man dann in V. 23 statt את הארץ das hinter הביא dem Sprachgebrauche des Dt. (6, 10. 19) allein entsprechende אל ה׳ wieder her und versetzt לתת לנו an den Schluß des Verses, wo es cod. A. noch heute hat, so erhält man den den Satz ערף נ׳ oder לערף in V. 19 regierenden syntaktischen Begriff

Der Vater erzählt: „uns aber führte er von dort weg, um uns in das unseren Vätern zugeschworene Land zu bringen (und) uns zu geben zum Rücken alle unsere Feinde (איבינו statt איביך) vor unserem Andrang“ (מפנינו statt מפניך). Daß aber in der Tat in V. 23 neben den ins Erbe Einzusetzenden auch der zu Enterbenden Erwähnung getan war, beweist der abschließende Satz V. 25, der ursprünglich lautete: „und es wird uns zur Gerechtigkeit vor Jahve (diese Worte gehören nach 24, 13 zusammen) gereichen, daß wir darüber halten zu tun, wie er uns befohlen“ (denn „dieses ganze Gebot“ ist nur eine schlechte Variante zu „wie er uns befohlen“), d. h. Jahve wird es durch unseren Gehorsam gerechtfertigt erachten, daß statt unserer Feinde wir in den Besitz des Landes gebracht worden sind. Habe ich mit meiner Vermutung recht, so ist das Zitat V. 19 nicht bloß eine Umschreibung, sondern die buchstäbliche Wiederholung eines Wortes aus dem rezitierten Gesetzbuche.

Es bestätigt sich also, daß die Ansprachen dieser Kapitel nur zu verstehen sind aus der Beziehung auf rezitierte oder zu rezitierende Abschnitte aus dem alten Buche der Befehle Jahves aus der Wüste, und ebenso auch die Annahme, daß dasselbe einem großen Teile nach aufs engste mit dem sinaitischen Bundesbuche verwandt war. Da es aber verloren und das sinaitische Bundesbuch uns nur in großen und kleinen Fragmenten innerhalb der Erzählung des Exodus erhalten ist, so können wir nicht mehr bestimmt erkennen, auf was für Kapitel aus dem alten Buche die so oft wiederkehrenden über- oder unterschriftlichen Formeln, welche zum Hören und Halten der Gebote auffordern, sich beziehen. Über wahrscheinliche Vermutungen kommt man nicht hinaus. Beispielsweise hat sicher zwischen 7, 11 u. 12 eine Gesetzesrezitation stattgefunden, und nach der Art, wie in V. 12 aus den mancherlei Ausdrücken für die Gebote (vgl. V. 11) der eine der Mišpaṭim hervorgehoben wird, darf man annehmen, daß ein solcher Abschnitt in Frage stand, wie er unter der Überschrift „dieses sind die Mišpaṭim“ in Ex. 21, 2ff. mitgeteilt ist. Wiederum hat zweifellos zwischen 6, 17 einerseits (denn V. 19 gehört in V. 23 und V. 18 nach der Analogie von 11, 16—21, als am Ende des Abschnittes vom Rande nachgebrachter Nachtrag, hinter 6, 6—9) und dem והיה כי V. 20 andererseits der Redner einen Gesetzesabschnitt rezitiert, und zwar

über Israel eigentümliche religiöse oder gottesdienstliche Gewohnheiten, in welchen sich das Gedächtnis der großen Taten Jahves betätigte (V. 21—24). In der Tat finden wir die Formel „und in Zukunft, wenn dein Sohn dich nach dem Sinne dieser Riten fragt" und den Befehl einer historischen Explikation derselben ebenso wie in Dt. 6, 20, hinter Geboten über das Passa, das Mazzothessen, die Opferung der männlichen Erstgeburt in Ex. 12, 26; 13, 14. 8. Diese führen dort den Namen der חקה (Ex. 13, 10) oder des חק (Ex. 12, 24); und deshalb ist es bedeutsam, daß in Dt. 6, 17 ʿEdoth und Ḥuqqîm angekündigt und von den drei Ausdrücken für die Gebote in V. 20 bei der Explikation nur der eine „diese Ḥuqqîm" in V. 24 gebraucht wird.

Erschwert wird aber die Ermittlung auch dadurch, daß diese Ansprachen uns in einer Rezension vorliegen, von welcher es nach dem, was ich über den Titel 4, 45 und über die Struktur des ganzen Abschnittes Kap. 6—8 gesagt, sehr zweifelhaft ist, ob ihr noch das Verständnis und der Wille beigewohnt habe, daß in den Tenor der Rede bei bestimmten Merkzeichen die Rezitation bestimmter Gebotereihen eingeschoben werden sollte. Es scheint vielmehr, wenn die Ansprachen so geordnet sind, daß sie erst auf die Segensverheißung für den Fall des Gehorsams (7, 12—15), dann auf die Unheilsdrohung für den Fall des Ungehorsams (8, 19. 20) hinauslaufen, also auf zwei Zukunftsbezeugungen, welche sonst (vgl. Lev. 26 und Dt. 28) als Korrelata am Schlusse von Reden zusammenstehen, als ob die jetzige Redaktion die Kap. 6—8 als eine einzige große Predigt zur Einführung in die von Kap. 12 an folgenden Vorschriften vorgetragen wissen wolle. Denn an eine zufällige Trennung der Drohung 8, 19. 20 von der Verheißung 7, 12—15 darf man deshalb nicht denken, weil die Drohungsformel vor dem Verhalten des Nichthörens, welches dem des Hörens in 7, 12 entspricht, ausdrücklich auch noch das Vergessen Jahves erwähnt (8, 19), welches dem Gedenken in 8, 2. 18 und dem Nichtvergessen in 8, 14 entspricht, auf dessen Einschärfung die ganze Ansprache 8, 1—18 hinausläuft. Es ist also absichtlich die Drohung von der Verheißung getrennt worden, um diese Ansprache aufzunehmen und sozusagen als einen zweiten Teil der ganzen Predigt erscheinen zu lassen.



Und es scheint sich auch wirklich ein deutlicher Faden des Fortschrittes zu ergeben, wenn man die einzelnen Ansprachen in Kap. 6—8 hintereinander liest. Am Anfange steht der Ausdruck der Überzeugung, daß die beständige innere Vergegenwärtigung des einzigartigen Wesens seines Gottes (6, 6—9) Israel zum rechten Verhalten und zum glücklichen Ergehen (6, 18) helfen werde. Daran knüpft sich die entsprechende negative Ermahnung, beim Einkommen in das geschenkte Land Jahves als des Gebers nicht zu vergessen, sondern bei ihm als dem einzigen Gotte (V. 13 nach Sept. אתו לבדו) zu verharren, d. h. nicht neben dem in Israels Mitte befindlichen exklusiven Gotte Jahve auch noch anderen Göttern Verehrung zu erweisen (V. 14) und durch diesen tatsächlichen Zweifel an der vollen Gottheit Jahves und seiner Gegenwart in Israel (Ex. 17, 7) ihn zur verderblichen Manifestation seiner heimlich gegenwärtigen Gottheit herauszufordern (V. 15. 16). Es ist nämlich zweifellos, daß, wie in V. 12 die Worte „der dich ausgeführt hat aus dem Lande Ägypten, dem Hause der Knechtschaft" aus dem Anfange des Dekalogs (5, 6) genommen sind, so auch bei dem über die אלהים אחרים Gesagten in V. 13 das erste Gebot vorschwebt, nach welchem Israel keine Götter על פני י״ d. h. zu ihm selbst hinzu haben soll. Demnach ist das in der singularische Anrede behauptenden Mahnung auf alle Fälle anstößige תלכון V. 14, welches trotz des Singulars in V. 15 auch das ם in סביבתיכם nach sich gezogen hat, in תלך בָּם (vgl. Gen. 29, 30) wiederherzustellen, und in V. 16 תנסו את י״ אלהיכם als sachlich richtige, formell nicht korrekte Explikation für ursprüngliches (auch Sept. hat den Singular) תְּנַסֶּנּוּ (Ex. 16, 4) mit nachfolgendem נִסִּיתוֹ (Dt. 33, 8) statt נסיתם zu betrachten.

Wenn Israel hiernach bei seinem exklusiven Gotte bleibt, so ist damit doch nicht ausgeschlossen, daß es Teile der heidnischen Bewohner vertragsmäßig im Lande und sie bei ihren Götterkulten bleiben läßt, und daß von diesen in der Zukunft eine die Verpflichtung Israels gegen seinen Gott gefährdende Ansteckung mit Götzendienerei ausgehen kann. Indem die 7, 1 beginnende Ansprache vor dieser Gefahr warnt und Gebote zu ihrer Verhütung gibt, erscheint sie lediglich als eine folgerechte Fortsetzung der in Kap. 6 begonnenen Predigt. Da hier aber mit der Forderung,

daß man sie rechtlos und vertragsunfähig machen soll, zugleich in 7 1 die numerische Überlegenheit der heidnischen Inhaber Kanaans betont ist, so liegt der Einwand nahe, daß der Prediger das Mißverhältnis der Macht Israels zu der der Kanaanäer außer acht gelassen und deshalb Unerschwingliches gefordert habe. Es ist also wieder ein logisch notwendiger Fortschritt, wenn nach der Verheißung 7, 12—15 der Redner speziell auf diesen Einwurf eingeht (7, 17 ff.), um auf die im sinaitischen Bundesbuche gerade in dem verheißenden Teile in Aussicht gestellte wunderbare Hilfe des allmächtigen Jahve hinzuweisen, die in den langen Kämpfen mit den Ureinwohnern Israel dann nicht fehlen werde, wenn es sich herzhaft der Aufgabe widme, die heidnischen Götter und die Mittel ihres Dienstes aus dem Lande auszurotten (7, 17—26).

Aber wenn dieser Verheißung gemäß Israel endlich im freien und friedlichen Genusse des guten Landes ist, das Jahve ihm lange zugedacht und endlich geschenkt hat, so kann statt der Versuchung durch die ausgetilgten fremden Götter die andere auftreten, den von Jahve geschenkten Besitz als die Frucht und die natürliche Folge der eigenen Kraft und Intelligenz, der eigenen Anstrengungen und Mühen zu betrachten, darüber den ursprünglichen Sachverhalt zu vergessen und zu den Lasten und Leistungen unlustig zu werden, die die Betätigung der Religion Jahves verlangt. Wieder erscheint es also als ein zur Erschöpfung der Ermahnung erforderlicher Fortschritt, wenn vor der abschließenden Drohung in 8, 19. 20 der Redner vor dieser letzten Gefährdung des Fortbestandes der Religion Jahves in beweglichen Worten warnt (8, 1—18).

Aber diese durch den inneren Zusammenhang der einzuschärfenden Pflichten bestimmte Zusammenordnung der einzelnen Ansprachen zu einer einzigen wohldisponierten Predigt erscheint doch als eine zu den Redestoffen erst später hinzugekommene Formung. Das zeigt sich erstens darin, daß die Fixierung der Situationen, für welche die Ansprachen gelten wollen, auf eine andere Folge berechnet ist. Denn in 6, 10—12. 20. 25, also in dem ersten Abschnitte ist Israel als Herr im eigenen Lande und, wenn auch von heidnischen Völkern umgeben (V. 14), ungestört im Genusse seines Besitzes und in der Ausübung seiner besonderen religiösen Volksgewohnheiten gedacht; ebenso in dem letzten (Kap. 8),



nur daß hier der Blick noch weiter, nämlich bis zu einem Wachstum der Volkswohlfahrt vordringt, welches zu selbstgefälligem Nationalstolz Anlaß geben kann (V. 11—17). Der natürlichen Folge entspricht es sehr wenig, daß die zweite Ansprache Kap. 7, 1 ff. uns in die davorgelegene Zeit führt, wo Israel zwar die Kanaanäer geschlagen hat, aber doch sich erst noch schlüssig darüber machen soll, was mit den Überwundenen anzufangen sei (7, 2—4); und noch weniger, daß der folgende Abschnitt (7, 17 ff.) uns noch weiter zurück in die Zeit stellt, wo das Volk den Kampf gegen die überlegenen Kanaanäer noch erst zu wagen hat und der Anspornung dazu bedarf. Der Widerspruch dieser Situationenfolge gegen die Natur beweist, daß die Ansprachen nicht für ihre jetzige Zusammenordnung als Bestandteile einer Predigt entworfen worden sind.

Das zeigt sich zweitens an der Fülle der Parallelen, welche in einer und derselben Predigt unerträglich klingen. Man vergleiche:

> „Jahve bringt dich in das den Vätern verheißene Land, dir zu geben große und schöne Städte, die du nicht gebaut, Häuser mit allem Gut gefüllt, die du nicht gefüllt hast, ausgehauene Zisternen, Weinberge, Olivengärten, die du nicht angelegt hast, und du wirst essen und satt werden — hüte dich, daß du nicht Jahves (deines Gottes add. Sept.) vergissest, der dich aus Ägypten, dem Hause der Knechtschaft herausgeholt hat“ (6, 10—12)

mit: „Jahve bringt dich in ein schönes (und geräumiges, nach Sept. u. Sam.) Land, ein Land reich an Flüssen und Quellen, ein Land des Getreide- und des Gartenbaus, ein Land, wo du nicht auf Magazine (בְּמִסְכְּנוֹת wie nach Ex. 1, 11; 2. Chr. 32, 28 zu lesen ist) angewiesen bist, um Brot zu haben, noch sonst etwas zu entbehren genötigt bist, ein Land des Eisens und des Erzes — und du wirst essen und satt werden und Jahve für das schöne Land preisen, das er dir gegeben hat. Hüte dich, daß du nicht Jahves deines Gottes vergissest (8, 7—11a. 14), der dich aus Ägypten, dem Hause der Knechtschaft herausgeholt hat.

Oder in einem und demselben Kapitel

> „Gedenke des ganzen Weges, den Jahve dein Gott nun 40 Jahre dich durch die Wüste hat gehen lassen, um dich zu drücken und zu versuchen — und wie er dich drückte und hungern ließ und dann dir das Manna zu essen gab, das weder du kanntest, noch deine Väter“ (8, 2—3)

mit „Vergiß nicht den Jahve deinen Gott — der dich hat gehen lassen durch jene (ההוא mit Sept. nach 1, 19 und 2, 7) große und furchtbare Wüste, ein Land (indem אשר in der Gestalt von ארץ vor נחש heraufzunehmen ist, vgl. Jes. 30, 6) der Schlangen und der Skorpione, des Dürstens ohne Wasser, der dir Wasser sprudeln ließ aus dem harten Gestein, der dir Manna zu essen gab, das deine Väter nicht kannten, um dich zu drücken und um dich zu versuchen, um dir in deinen späteren Tagen desto mehr Güte zu erweisen“ (8, 11. 14—16).

Auf die gleiche Wiederkehr von 6, 21. 22 in 7, 18. 19 lege ich deshalb kein Gewicht, weil erst in späterer Zeit nach dem Vorbilde von 11, 2. 3; 29, 1. 2; 1, 30 die Erinnerung an die Machttaten Jahves zur Erlösung seines Volkes in 7, 18. 19 zwischen die zusammengehörigen Mahnungen לא תירא מהם (V. 18) und לא תערץ מפ׳ (V. 21) eingeschoben ist. Diese Mahnungen gehören zusammen wie in 31, 6; 20, 3; 1, 21. 29, und ihre richtige Begründung ist einzig der Satz V. 21: „Jahve dein Gott ist in deiner Mitte, ein großer und furchtbarer Gott.“ Aber die obigen Beispiele genügen für die Erkenntnis, daß ebenso wie Kap. 6—8 und 9—11 sich als zwei parallele Redeganze darstellen, nun auch die in Kap. 6—8 zur Einheit zusammengeschlungenen Ansprachen ursprünglich sozusagen Parallelformulare liturgischen Gesetzesvortrages waren, ebensowenig darauf berechnet, durch absichtliche Beziehung der einen auf die andere ein systematisches Ganze zu bilden und hintereinander gebraucht zu werden, wie die am ersten vergleichbaren Formulare Ex. 13, 5—10 und V. 11—16.

Das zeigt sich drittens darin, daß, um den oben nachgewiesenen Faden logischer Aufreihung zu gewinnen, auseinander genommen ist, was ursprünglich zusammengehörte, und nebeneinander stehende kon-

krete Gebote über diese parallelen Ansprachen verstreut, eventuell auch wiederholt sind, wie wenn es gälte, für die ursprünglich zu rezitierenden Gesetzabschnitte, auf welche die Formulare berechnet waren, nachdem ihre Rezitation weggefallen, einigen Ersatz zu schaffen, der über das immer wiederkehrende allgemeine und unbestimmte Wort „halte die Gebote" hinausginge. Es ist allerdings oft zweifelhaft, ob diese Erscheinung auf dieselbe Hand zurückgeht, die die Zusammenordnung zu einer Rede herstellte, oder ob sie späteren Abschreibern zu danken ist. So muß die jetzige Textgestalt, in welcher 6, 18 hinter V. 9 und 6, 19 aus V. 23 weggenommen, miteinander verknüpft und trotz des Widerspruches gegen V. 10. 11, wo Israel schon im Lande sitzt, hinter V. 17 gestellt und ihm konformiert worden sind, auf einen Späteren zurückgeführt werden, der richtige marginale Ausfüllungen von versehentlichen Lücken im Texte an einer Stelle in den Text aufnahm, für welche sie nicht gemeint waren.

Ebenso wird es sich mit dem Satze 7, 16 verhalten. Seine zweite Hälfte „übe kein Mitleid mit ihnen und laß dich nicht gelüsten (zu lesen לא תחמד statt לא תעבד, was aus Ex. 23, 33 korrigiert ist — aber nach 7, 26 und Ex. 34, 12 ist nicht die Sünde des Götzendienstes, sondern die verschonten Heiden und ihre Götzen, weil sie zum Götzendienst verleiten werden, der Strick) nach seinem Götzen, denn ein Fallstrick ist er dir" gehört auf alle Fälle mit V. 25. 26 und V. 5 als Gebot zusammen, aber nicht mit dem Gemälde des Segens in V. 12—15. Aber auch die erste Hälfte „und issest alle Völker, die Jahve dir schenkt", welche syntaktisch als Folge zu „und gibt sie (nämlich die ägyptischen Epidemien) unter allen deinen Hassern" hingestellt scheint, paßt nicht zu der vorangehenden Verheißung. Denn diese schildert ein friedliches, für sich glücklich gedeihendes, vor allem Unheil behütetes Volk, das die reiche Frucht seines Bodens und seiner Viehzucht verzehrt (V. 13); es wäre das unnatürlichste von der Welt, daneben auch noch die Völker als eine zu verzehrende Speise hinzustellen. Sollte aber dieses unglücklich gewählte Wort ein Bild sein für die Überwindung und Vertreibung der Völker, welche man erleichtert zu denken habe durch die von Gott verhängten Seuchen (V. 15), so wäre wieder nicht zu begreifen, daß die von Seuchen Heimgesuchten als „deine Hasser" und die zu Überwindenden als „alle die Völker,

die Jahve dir schenkt" bezeichnet sind. Denn diese Begriffe decken sich nicht, und der Umstand, daß der Redende das Objekt im 16. anders definiert, beweist, daß er auch an ein anderes als das in V. 15 gedacht hat. In Wirklichkeit ist aber der letzte Satz von V. 15 eine nach 30, 7 gemachte, aber gegen die Parallelstellen Ex. 15, 26; 23, 25 verstoßende Entzifferung des ursprünglichen Wortlautes. Nach dem Parallelismus der zwei negativen Sätze: „alle Krankheit wird Jahve aus dir schwinden machen und keine der Seuchen Ägyptens unter dir aufkommen lassen", paßt als positiver Abschluß dieser Verheißung und damit des ganzen Segens nur der aus ונתן .. ם בכל שנאיך leicht zu erschließende echt deuteronomische Satz ונתן שָׁלֹם בכל שְׁעָרֶיךָ, d. h. „und wird Gesundheit, Wohlfahrt geben in allen deinen Thoren". Auf der anderen Seite ist der Ausdruck „Völker essen" im Sinne von „Völker überwinden", wo er nicht ausdrücklich durch den Zusammenhang als Bild signalisiert ist, wie Mich. 3, 3, unerhört. Man berufe sich doch nicht auf Num. 14, 9 „unser Brot sind sie", was man zwar gewöhnlich deutet „wir wollen sie leicht überwinden", aber ohne zu erklären, wie sich mit diesem Bilde das andere „ihr Schatten ist von ihnen geschwunden" assoziieren konnte. Wer dieses beobachtet und den Zusammenhang, wo es heißt: „Wenn ihr nur gegen Jahve nicht ungehorsam seid, braucht ihr eurerseits die Leute nicht zu fürchten", wird leicht erkennen, daß das folgende lautete: „denn wir haben mehr Saft und Kraft als sie (d. h. לחנו מהם statt לחמנו הם); denn (so Sept.) ihr Schatten ist ihnen entschwunden, und Jahve ist mit uns." Die Frage, wer von beiden Parteien die andere zu fürchten habe, kann nur durch einen Vergleich entschieden sein, und zwar, da der Schatten die Pflanze saftig erhält, der Sonnenbrand die unbeschattete welk macht, durch einen Vergleich der ihrer Safthaltigkeit entsprechenden Leistungskraft auf beiden Seiten. Israel ist durch seine Erfahrung von Jahve mit jugendlichem Werdedrang erfüllt, die Kanaanäer genießen schlaff und träge ererbten Besitz, und ihre Götter erweisen sich im entscheidenden Augenblick zu ihrer Überraschung dem Jahve gegenüber als Nichtigkeiten.

Der Leser verzeihe diese Abschweifung; aber sie war nötig, um zu erweisen, daß in Dt. 7, 16 die Lesung der Sept., welche

zwischen כל und העמים das Wort שְׁלַל darbietet, dem Hebräer unbedingt vorzuziehen ist. Denn dann entspricht der Satz dem deuteronomischen Sprachgebrauche, wie er 20, 14 erscheint; „und verzehre die ganze Beute der Völker, die Jahve dir gibt" (נֹתֵן mit Sept.). Das ist aber eine Regel für die Behandlung einer erstürmten kanaanäischen Stadt. Ich lege kein Gewicht darauf, daß man meiner Vermutung zustimme, statt העמים sei nach 13, 17; 20, 15. 16 הֶעָרִים ursprünglicher, in welchem Falle die ganz konkrete Natur dieses Einzelgebotes noch deutlicher hervortreten würde. Denn auch ohne dieses ist klar, daß ebenso wie V. 16 b, so auch V. 16 a nicht hinter den Segen V. 12—15, sondern mit den Geboten über die Behandlung der geschlagenen Kanaanäer 7, 1. 2. 25. 26 zusammengehören. Hier ist es, da Septuaginta teilweise in 7, 16 noch den ursprünglichen Text gelesen haben, wahrscheinlich oder wenigstens möglich, daß erst nach der Umdeutung von „und wird Wohlfahrt geben in allen deinen Thoren" (V. 15) in „und wird sie (die ägyptischen Seuchen) geben unter allen deinen Hassern" ein Späterer den Spruch „und du wirst essen alle die Völker" in dem Sinne von „du wirst sie durch dein Einrücken und deine gesegnete Entfaltung im Lande verschwinden machen", hierher verpflanzt hat. Denn da Jahve V. 9. 10 als der Gott gekennzeichnet war, der seinen Liebhabern Huld erweist, seinen Hassern aber so vergilt, daß sie nicht erst in ihren Nachkommen, sondern durch ihren eigenen Untergang die Vergeltung erfahren, so lag es überaus nahe, mit dem Glücke, das die Liebe Jahves seinem Liebhaber Israel erzeigt, wie es in V. 12—15 gezeichnet wird, auch die Andeutung des raschen Unterganges zu verbinden, welcher den Hassern Israels (V. 15), die doch auch Hasser seines Gottes sind, in kausalem Zusammenhange damit bereitet ist (V. 16).

Ganz anders steht es dagegen mit einer anderen Zerstreuung und Trennung von Zusammengehörigen in den Abschnitten 7, 1 ff. und 7, 17 ff. Diese sollen offenbar parallel sein. Der erste fängt wie 6, 10 an mit והיה כי. Denn sowohl das *κύριος* = יהוה, mit welchem Cod. Vat. der Sept. das 6. Kap. schließt, als auch das *καὶ ἔσται*, mit welchem die codd. A, F das 7. Kapitel anfangen, beweist für den Ausfall von והיה in unserem Hebräer. Und der zweite V. 17 beginnt mit כִּי oder nach Sept. besser mit וְכִי. Dort

werden äußere Tatsachen gesetzt, hier eine Reflexion Israels, um jedesmal die Mahnung daranzuschließen; und da diese Reflexion sich auf ein unter jenen Tatsachen erwähntes Moment bezieht, so habe ich oben bei der Analyse es als einen bewußten logischen Fortschritt bezeichnet, kraft dessen der Abschnitt V. 17 ff. auf den V. 1 ff. folgt, und als Absicht des Redaktors, beide Stücke als eng zusammengehörige Teile in dem Redeganzen Kap. 6—8 erscheinen zu lassen. Hier ist also er dafür verantwortlich zu machen, wenn notwendig zusammenzudenkendes, um diese Folge von parallelen Ausführungen herzustellen, auseinander genommen ist. Es liegt auf der Hand, daß das Bild des Glückes, mit dem die erste schließt (7, 12—15), die siegreich vollbrachte Einnahme Kanaans voraussetzt, wie sie auch am Anfange 7, 1. 2 ausdrücklich als durch Jahves Hilfe erfolgt statuiert wird. Um so verwunderlicher klingt es, daß in V. 17 Israel als vor dieser Aufgabe stehend und vor ihrer Größe bangend gedacht und durch den Hinweis auf Jahves wunderbare Hilfe zu frischem Wagen ermutigt wird. Ebenso verwunderlich ist es, daß dort jede Konzession an die Heiden und ihren Götzendienst unter Hinweis auf den Charakter Israels als des heiligen Gesindes Jahves untersagt wird, 7, 3. 4. 6. 8b ff., und daß hier die Verheißung des Sieges in das Verbot ausläuft, irgend etwas von den Götzen zu erhalten, damit die Heiligkeit Israels vor seinem Gotte nicht zunichte werde (7, 25. 26). Am aller verwunderlichsten erscheint aber das, daß in dem ersten Abschnitte von der nachdrücklich betonten numerischen Überlegenheit der Völker Kanaans (7, 1. 2), deren Konstatierung doch einen Zweck haben muß, gar kein Gebrauch gemacht wird, daß sie dagegen in dem zweiten als Motiv der möglichen Verzagtheit Israels eigens ins Auge gefaßt wird, um ihr die absolute Überlegenheit der hilfreichen Macht Jahves gegenüberzustellen (V. 21. 23), freilich auch, um in sonderbarem Kontraste damit auf die Vorteile hinzuweisen, welche die durch numerische Überlegenheit der Kanaanäer bedingte Allmählichkeit der Säuberung des Landes von ihnen für Israel mit sich bringe (V. 22). Hier haben offenbar die Klauseln des Paralleltextes im Ex. 23, 29. 30 eingewirkt, während der Grundton des Preises der Macht und Hilfe Jahves (V. 21. 23), die kurzen Worte 7, 2 indirekt, und der Satz 9, 3 direkt die Überzeugung



ausdrücken, daß der Prozeß der Überwältigung der Kanaanäer wunderbar rasch verlaufen müsse.

Mit Rücksicht auf diese Klauseln, welche beabsichtigen den hochfliegenden idealen Entwurf der alten Verheißung von der Eroberung Kanaans mit der nüchternen Wirklichkeit ihres historischen Verlaufes zu vertragen, ist demnach die Rede in 7, 17—26 gestaltet worden. Ihr Urheber hat die Frage איכה אוכל להורישם (V. 17 vgl. mit V. 22) nicht in dem Sinne gefaßt: „wie wäre ich imstande, sie mit dem Erfolge der Herrschaft über das Land anzugreifen?" sondern in dem anderen: „wie kann es geschehen, daß vor meiner geringen Kopfzahl die viel größere Menge der Kanaanäer aus dem Lande schwindet und ich allein im Besitze zurückbleibe?" Darauf gibt der heutige Text die Antwort: „ängstige dich darum nicht; nimm dir nur nicht zu viel auf einmal vor, da mit deinem Gotte dir die Erreichung des Zieles gewiß ist! Es mag zwar lange dauern; aber Gott bezweckt damit, das Kulturland vor der Verwilderung zu bewahren, die eine plötzliche Entblößung desselben von angesessenen Leuten zur Folge haben würde. Vertraue deinem Gotte, der sie mit heimlichen Plagen zuletzt auch aus ihren letzten Zufluchtsorten vertreiben, und wo es zur Schlacht mit ihnen kommt, deinen herzhaften Angriff durch eine über sie verhängte Panik unterstützen und zum glorreichen Siege vollenden wird! Nur vergiß, soweit dann deine errungene Macht reicht, der Aufgabe nicht, die Götzen auszurotten!"

Aber so verständlich dieses unter dem oben angegebenen Gesichtspunkte des Redaktors dieser Kapitel ist, so hat man doch schon in alten Zeiten es sonderbar gefunden, daß in 7, 1. 2 dem Sieger Israel zwar vorgeschrieben wird, wie er die besiegten Heiden politisch behandeln, aber nicht, wie er mit den Götzen und Heiligtümern derselben verfahren solle, und weiter, daß erst in einer zweiten Ansprache über das numerische Mißverhältnis zwischen Israel und den Kanaanäern reflektiert wird (V. 17), nachdem es am Anfange der ersten mit besonderem Nachdruck konstatiert und dann doch faktisch ignoriert wurde. Denn die beiden durch pluralische Anrede sich selbst aus der durch singularische gekennzeichneten Ansprache ausscheidenden Sätze V. 5 und V. 7 u. 8a sind von einem Späteren in der Absicht gemacht, jenen Sonderbarkeiten abzuhelfen. In den

zusammenhängenden, die Vorschriften über die Behandlung der Götzen und ihrer heidnischen Verehrer abschließenden Satz: „Denn du bist ein heiliges Volk dem Jahve, dich hat er erkoren, ihm ein Eigentumsvolk zu sein aus allen Völkern auf der Erde (V. 6), und losgekauft aus dem Knechtschaftshause, aus der Gewalt des Pharao (V. 8 b), und du erkennst heute" usw. (V. 9 ff.) ist glossenartig, wie ein Interpretament zu dem Stichworte ויבחר = „und hat dich erkoren", eingeschoben: „nicht weil ihr an Zahl alle Völker überragtet, hat Jahve euch Zuneigung erwiesen und hat er euch erkoren; denn ihr seid das kleinste von allen Völkern (V. 7), sondern weil Jahve eure Väter (lies את אבתיכם nach 10, 15; 4, 37 statt אתכם, was hier absolut sinnlos ist) liebte, und weil er den euren Vätern geschworenen Schwur hielt, hat Jahve euch mit starker Hand herausgeholt" (V. 8 a). Die letzten Worte sollen nach der Unterbrechung wieder in den ursprünglichen Zusammenhang zurücklenken, nach welchem die Erkürung V. 6 sich in der Erlösung aus der Knechtschaft (V. 8 b) tatsächlich manifestierte. Jedermann sieht, daß diese lebhafte Betonung der absoluten Irrelevanz der numerischen Größe eines Volkes zu der durch die freie Wahl und Verheißung Gottes ihm gegebenen Stellung durch das Bestreben eingegeben ist, das Manko auszufüllen, welches ich oben darin fand, daß zu der geflissentlichen Hervorhebung der Majorität der Kanaanäer gegenüber der Minorität Israels die zweckmäßige Verwendung in der Rede fehle. Das ist ein indirekter Beweis dafür, daß die erst in V. 17 folgende ursprünglich mit 7, 1. 2 unmittelbar zusammengehörte.

Ebenso ist es mit dem gleichfalls durch pluralische Anrede vom Tenor der Rede abweichenden Satze V. 5, wo dem Verbote des Konnubiums mit den Kanaanäern (V. 3. 4) als positives Gebot nach 12, 2 gegenübergestellt wird: „vielmehr so sollt ihr ihnen tun: ihre Altäre reißet ein und ihre Stelen zertrümmert und ihre Ascheren haut ab und ihre Bilder verbrennet mit Feuer", ungeschickt genug, weil diese Vorschrift sich auf die Behandlung der Götzen bezieht, aber nicht, wie die dieses Zitat einleitende allgemeine Formel „vielmehr so sollet ihr ihnen tun" nach V. 3. 4 verstanden werden muß, auf die Behandlung der besiegten Kanaanäer. Offenbar vermißte der Hinzufüger bei den Geboten, die der religiösen

Gefahr des Konnubiums mit den Heiden wehren wollten, das viel früher notwendige der direkten Zerstörung des heidnischen Kultus. Je deutlicher aber der Schluß seines Zusatzes buchstäblich identisch ist mit dem jetzt erst sehr spät nachgebrachten Gebote der Verbrennung der Bilder V. 25a, desto mehr ist auch dieses ein indirekter Beweis für die ursprüngliche Zugehörigkeit von V. 25. 26 zu 7, 1ff.

Einen letzten sehe ich in der ursprünglichen Textgestalt, die sich aus der Beseitigung zweier Korruptelen in 7, 23ff. ergibt. Ich meine nicht den in V. 25 ungehörigen Plural תשרפון, der durch Gleichmachung mit V. 5; 12, 2 aus תשרף erzeugt oder eher aus תְּשָׂרְפֵם, einer Analepse des Objektes wie in ישימם V. 15, durch Spaltung von ם in ונ unwillkürlich verlesen ist, sondern erstens die, daß die Worte „nicht einer wird vor dir Stand halten“ und „bis daß du sie ausgetilgt hast“ d. i. עד השמידך אתם am Schlusse von V. 24 in den Text aufgenommen sind, obwohl die letzten nur eine marginale Interpretation von „bis sie ausgetilgt sind“ d. i. עד השמדם in V. 23 sind und die ersten eben deshalb eine vor עד השמדם gehörige Nachtragung von im Texte Vergessenem repräsentieren. Denn es ist ungehörig, nachdem die Namen der Betreffenden schon unter dem Himmel weggetilgt worden, noch die Frage zu verneinen, ob nicht doch noch der eine oder der andere Israel Trotz biete. Dagegen in V. 23, wo es heißt „Jahve wird sie mit einer gewaltigen Panik treffen“ ist der Satz „nicht einer wird vor dir standhalten“ der notwendige Ausdruck für die bezweckte Folge dieses göttlichen Verhängnisses, und erst dann schickt sich „bis sie getilgt sind“ als zeitlicher Ausdruck für die Größe der von Jahve bewirkten Katastrophe.

Zweitens die, daß in V. 24 speziell von den Königen gesagt wird, sie werden in Israels Gewalt geraten, damit es ihren Namen „von unter dem Himmel weg tilge“. Sonst ist die Redensart, ein Wesen zugrunde richten (Gen. 6, 17 שחת), vernichten (Thren. 3, 66 השמיד), oder den Namen eines Mannes (Dt. 29, 19), eines Volkes (9, 14; 2. Kön. 14, 27) oder sein Erinnerungszeichen (Ex. 17, 14) wie von einer Schreibtafel wegwischen (מחה) aus dem unterhimmlischen Gebiete, weil sie von der Vorstellung des Himmelsgottes aus geschöpft ist, der vom Himmel das unter-

himmlische Gebiet betrachtet (Hi. 28, 24), und bald erblickt, bald hört, was ihm widerwärtig ist, was er nicht mehr ertragen kann, Ausdruck für den göttlichen Gerichtsakt, durch den er das Bild der unterhimmlischen Welt reinigt und zu einem ihm wohlgefälligen wiederherstellt. Nur an der einen Stelle Dt. 25, 19 wird sie von einer strafrichterlichen Tätigkeit Israels gebraucht; aber da ist ausdrücklich gesagt, daß das zu strafende Volk Gott beleidigt habe (V. 18), und erscheint Israel nur als das menschliche Vollstreckungsorgan des von Jahve verhängten Strafdekrets Ex. 17, 14; nur um Jahves als des Himmelsgottes willen geschieht diese Tilgung des Namens aus dem unterhimmlischen Bereiche des Daseins. An unserer Stelle aber würde jedermann mit der Vernichtung der Völker und ihrer Unschädlichmachung für Israel auch das Schicksal ihrer Könige, soweit sie solche hatten, besiegelt denken. Die Namen der entmächtigten Könige auch noch zu tilgen und „unter dem Himmel wegzutilgen" kann daneben nicht noch ein besonderes Interesse Israels, geschweige des Himmelsgottes Jahve bilden wollen. Man sieht leicht ein, daß die nach B. A. F. und nach Lucian feststehende Lesung der Sept. *ἐκ τοῦ τόπου ἐκείνου* d. i. מן המקום ההוא die viel angemessenere Vorstellung von einer Säuberung des in Rede stehenden, durch den Sieg Israels eroberten Gebietes an die Hand gibt. Denn ganz Gilead wird Num. 32, 1 המקום und das Westjordanland in Dt. 26, 9 המקום הזה genannt (vgl. jetzt auch Riedel, alttestamentliche Untersuchungen 1, S. 49 f.). Vor allem aber entspricht dieser Satz: יְאַבֵּדָה (so Sam. statt והאבדת) את שמם מן המ׳ ההוא mit dem nach meiner obigen Ausführung unmittelbar anzuschließenden Befehle, die Bilder zu verbrennen V. 25, buchstäblich dem Gebote Dt. 12, 2. Damit entscheidet sich aber auch die Frage der anstößigen Könige. Statt מלכיהם ist אלהיהם wiederherzustellen, und der Satz lautet: „er wird sie mit einer gewaltigen Panik treffen, und nicht einer wird vor dir standhalten, bis sie vernichtet sind (V. 23), und Jahve wird ihre Götter in deine Hände geben, daß du ihren Namen aus jener Gegend austilgest" (V. 24 a). Wenn dann die Zerstörung der Götterembleme und der Bilder als das hierzu notwendige Mittel anbefohlen wurde, wie es in dem einen Satze V. 25 a noch heute geschieht, so konnte sich füglich die Warnung

anschließen, daß man sich nicht durch den Geldwert der Götzen zu ihrer Verschonung und Aneignung verlocken lasse.

Vergegenwärtigt man sich nun vollends den Tenor der Ausführung von V. 17, wie er vor der Eintragung von V. 18b. 19. 20 und der Klausel aus Ex. 23, 30 in V. 22 gestaltet war: „fürchte dich nicht ihretwegen (V. 18a) und laß dir vor ihnen nicht grauen! Denn Jahve dein Gott ist in deiner Mitte, ein Gott groß und furchtbar (V. 21), und wird ausstoßen diese Völker vor dir (V. 22a) und sie dir ausliefern und sie mit einer gewaltigen Panik treffen, daß nicht einer vor dir standhält, bis sie vernichtet sind, und wird ihre Götter in deine Hand liefern usw.", so leuchtet ein, daß hier ausgeführt ist, was wir hinter V. 1. 2a und vor dem Gebote über die Behandlung der gebliebenen Kanaanäer V. 2b f. zu hören erwarten. Diese Lücke ist jetzt ausgefüllt durch das ונשל V. 1b = V. 22 und durch ונתנם י׳ לפניך V. 2 = V. 23. Man darf sich den ursprünglichen Anfang etwa so denken: „wenn dich Jahve in das dir bestimmte Land führt zu Völkern, oder: zu den Hethitern usw., sieben Völkern, größer und stärker als du, um sie zu vertreiben (= V. 1 vgl. 9, 1), sprich nicht in deinem Herzen" (Gen. 9, 4) oder: „und du in deinem Herzen sprichst: wie soll ich das vermögen? fürchte dich nicht usw." Vermutlich machte dann eine Vorschrift über die Behandlung der eroberten Städte (s. 9, 1), zu welcher V. 16 gehörte, mit V. 2 den Übergang zu V. 3ff.

Ich fasse das Resultat meiner Untersuchung dahin zusammen: in Kap. 6—8 sind ursprünglich parallele Ansprachen, welche in der Liturgie des Gesetzesvortrages der Rezitation bestimmter Abschnitte eines alten Gesetzbuches als Einleitung vorangehen oder als Schlußparänese folgen sollten, gegen ihre ursprüngliche Intention und teilweise auch gegen ihre anfängliche Reihenfolge notdürftig zu einer nach der Gliederung eines erbaulichen Gedankens verlaufenden Rede zusammengebunden, welche nun als Einleitung in die Sammlung der Ḥuqqîm und Mišpaṭim (von Kap. 12 an) erscheint.

Es fragt sich nunmehr um das andere Redeganze Kap. 9—11, von dem ich in der vorhergehenden Abhandlung (S. 192 ff.) nachwies, daß es dem erstbetrachteten nach Anfang und Ende parallel konstruiert sei und charakteristische Unterschiede bewahrt

habe, welche zeigen, daß es nicht wie das erste ursprünglich auf das Jahvegesetz aus der Wüste, sondern auf das Mosegesetz vom Ostjordanufer bezogen sein wollte.

Dritter Teil.

Nachdem Verheißung und Drohung (11, 13—17) in einer dem Inhalte der paränetischen Ansprache angepaßten Gestalt diese abgeschlossen haben, versichert der Redner mit denselben Worten, wie sie den Anfang des ersten Redeganzen bilden (6, 6 ff.), daß die beständige Vergegenwärtigung seines Zeugnisses von Jahve Israel zu dem sein Glück verbürgenden Gehorsam gegen seine Gebote helfen (11, 18—22), und daß speziell es ihm sicher gelingen werde, wie er im Anfange (9, 1—3) in Aussicht gestellt, das ganze nun zu betretende Land den zwar überlegenen, aber um Jahves willen vor Israel verzagenden Völkern Kanaans in raschem Siegeslaufe abzugewinnen (11, 23—25). Damit bezweckt er offenbar in den Anfang des Buches dieser Huqqim und Mišpatim einzuleiten, der sofort von der Behandlung der heidnischen Heiligtümer in den eroberten Orten redet (12, 1 ff.), und eine passende Verknüpfung zwischen seiner Predigt und den Geboten herzustellen.

Wenn er daran weiter den Satz knüpft: „siehe, ich lege euch zur Wahl vor Segen und Fluch, jenen für den Fall des Gehorsams gegen den göttlichen Auftrag, diesen für den Fall des Ungehorsams“, so kann das nur heißen, durch seine Schilderung des Glückes im einen und des Unheiles im anderen Falle (vgl. 30, 15. 19. 1) mache er dem Volke die Wahl möglich und es selbst für sein Geschick verantwortlich. Nun schließt aber dieses Buch, das Kap. 12 beginnt, in Kap. 28 eben mit einer solchen ausführlichen Schilderung von Israels eventuellem Glück und Unheil, und wir müssen daher, wie Kap. 30 auf sie zurückblickt, in 11, 26—28 ebenso eine Vorandeutung des S c h l u s s e s der Kap. 12 beginnenden Sammlung erkennen, wie 11, 22—25 eine Vorbereitung auf ihren A n f a n g war.

Endlich folgt noch ein letzter Satz, der ursprünglich wahrscheinlich so lautete: „und künftig, wenn Jahve dich in das dir zum Besitz bestimmte Land bringt — so sollst du geben den Segen auf den Berg Garizim und den Fluch auf den Berg ʿEbal (V. 29). Sind die nicht jenseits des Jordans anfassend, d. h. von beiden

Seiten einschließend (lies אחוי statt אחרי), die Straße, welche nach Sichem führt? (lies שְׁכֶם (ה) מְבֹא דֶּרֶךְ statt (ד׳ מ׳ השמש) — wenn du dahin vorrückst (lies בְּעָבְרְךָ statt בערבה) von Gilgal weg" (lies מֵעַל statt מול V. 30). Erst die Entstellung von שכם in שמש, durch welche das zur Bestimmung unbedingt notwendige und deshalb vom Samaritaner sowohl am Ende von V. 30 hier, als auch in dem Zusatze zu 5, 18 in richtigem Gefühle nachgebrachte Sichem abhanden kam, hat einen belesenen Schreiber bewogen, nach Gen. 12, 6 den Namen Sichem zu ersetzen durch אֵלֹנֵי מרה, und da dort die Kanaanäer als Bewohner des Landes erwähnt waren, die Worte „im Lande der Kanaanäer" — nach V. 29 durchaus überflüssig — hinzuzufügen, und endlich das in בערבה verlesene בעברך als lokale Begrenzung dieser Kanaanäer, indem er erlaubter Weise ב = היֹשב ב auslegte, zu verwenden. Aber diese Kanaanäer wohnen nicht in der ערבה, wo das Gilgal liegt, das allein die am Ostjordanufer stehenden Israeliten vor Augen haben können, sondern בָּהָר, was nach Dt. 1, 7; Jos. 11, 2 das Gegenstück dazu bildet. Nunmehr kann „wenn du von (dem Lagerplatze) Gilgal vorrückst" entweder zu der Ortsbestimmung über die beiden genannten Berge gehören, oder, da diese ausdrücklich als Parenthese gegeben wird, als Zeitbestimmung für „das Geben des Segens und Fluches" gemeint sein. Abgesehen von der Erwünschtheit der letzteren Alternative entscheidet für sie die Parallelstelle 27, 2. Man liest dort bisher und deutet „an dem Tage, an welchem ihr den Jordan überschreitet in das Land, welches Jahve dir gibt". Aber erstens fordert אֶל „in das Land" einen terminus a quo vor sich, und das Dt. verbindet mit dem Übergange über den Jordan das Einkommen in das Land immer durch einen Verbalbegriff (vgl. 4, 23; 9, 1; 12, 10; 30, 18; namentlich 27, 3), und zweitens ist für die pluralische Anrede תעברו in 27, 2. 3 kein Raum. Sie ist vielmehr in תעבר מ wiederherzustellen, das מ mit dem folgenden Worte zu מֵאֵת zu verbinden und wie 2, 8 zu übersetzen: „und künftig, wenn du aus der Nachbarschaft des Jordans vorrückst in das dir bestimmte Land". Beide Male wird gedacht, daß Israel von einem festen Heerlager am Jordan (in Gilgal) aus die siegreichen Kriege führen werde, die ihm die nachfolgende Einrichtung seines Gemeinwesens in dem ihm beschiedenen Lande ermöglichen, und es ist eine verständliche Ver-

ordnung, daß der erste feierliche Akt, durch welchen Israel sich öffentlich als die das Erbe der Väter antretende Gemeinde Jahves im Lande der Verheißung konstituiert, an demselben berühmten Orte vollzogen werden soll, wo Jahve dem ins Land gekommenen Abraham zum ersten Male mit Worten der Verheißung erschien, und Abraham ihm einen Altar baute.

Je enger aber der Segen und der Fluch in 11, 27. 28 und der in V. 29 zusammenstehen und je deutlicher das Wort נָתַן in V. 27 mit dem in V. 29 zusammenklingt, desto notwendiger ist es auf den Unterschied zu achten. Das erste Mal wird נָתַן durch לִפְנֵי näher bestimmt als ein zur Wahl, zur Annahme vorlegen durch eine in Worten vollzogene Beschreibung von zweierlei Schicksalen; das andere Mal ist es durch eine Ortsangabe (עַל) als eine Tätigkeit bestimmt, durch welche das Objekt dort und dort anwesend wird. Wäre hier Segen und Fluch in demselben Sinne gemeint wie in V. 27—28 nämlich als Schicksal, so könnte das נָתַן nur den Sinn haben „bewirken, daß es an dem genannten Orte sich vollziehe", wie es in der Tat 30, 7 heißt „und geben wird Jahve (נָתַן) alle diese Flüche auf (עַל) deine Feinde". Aber das ist ein göttliches Privilegium, das Schicksal des Fluches in diesem Sinne zu geben, und es sind Menschen, die es trifft. Hier aber wären es unschuldige Berge, und Verhänger des Schicksals wären, wenn auch von Gott autorisiert, Menschen. Also haben die Begriffe Segen und Fluch hier einen anderen Sinn und Inhalt. Es sind Formeln der Segnung und Formeln der Verfluchung, welche auf die beiden Berge kommen sollen. Wie? das wird nicht gesagt. Aber in Kap. 27, das mit Kap. 28 ebenso dicht zusammensteht, wie hier V. 29 u. 30 mit 11, 26—28, ist von beschriebenen Steinen die Rede, die, auf dem Berge Ebal wenigstens, aufgerichtet, und von einer liturgischen Rezitation von Segens- und Fluchformeln, die am Abhange der beiden Berge vollzogen werden sollen, und der richtige Text von 11, 30 spielt ausdrücklich auf die Zeitbestimmung in 27, 2, wie oben gezeigt, an. In diesem Sinne denkt also der Redner sein weitschichtiges נָתַן näher bestimmt.

Danach kann man den dreiteiligen Abschnitt 11, 22—30 wie ein Proömium des mit Kap. 12 beginnenden und mit Kap. 27

und 28 schließenden Buches ansehen, eine kurze für sich selbst nicht zu verstehende Vorandeutung dessen, was dort ausgeführt ist; und auf alle Fälle hat in diesem Buche sowohl Kap. 27, als auch Kap. 28 eine besondere Stelle und Bedeutung gehabt. Ob in dieser oder in umgekehrter Reihenfolge, das wage ich nach der Folge von 11, 29. 30 hinter V. 26—28, welche für eine Umkehrung zu sprechen scheint, nicht zu entscheiden. Es ist auch völlig gleichgültig gegenüber der nunmehr gesicherten Tatsache, daß, als diese Rede entworfen wurde, auch Kap. 27, und zwar in enger Nachbarschaft mit Kap. 28 zu dem Kap. 12 beginnenden Buche gehörte.

Was nun aber die Rede Kap. 9, 1—11, 17 anlangt, so ist trotz aller Unordnung und fremdartigen Materials ihre Grundgestalt durch eine einige Idee bestimmt. Denn der Introitus geht sofort auf den thematischen Satz aus: „du bist ein Volk harten Nackens“ 9, 6. In der zum Beweise eingeflochtenen Erzählung motiviert Jahve seinen Beschluß, Israels Namen unter dem Himmel wegzutilgen, mit dem (nach Sept. durch die Worte: *λελάληκα πρός σε ἅπαξ καὶ δὶς λέγων* d. i. etwa: דברתי אליך פַּעַם אֶחָת וּשְׁתַּיִם לֵאמֹר eingeleiteten) Satze: „ich habe dieses Volk angesehen, und siehe es ist ein Volk harten Nackens“ (9, 14), und betet Mose zu Jahve: „gedenke deinen Knechten, dem Abraham, dem Isaak und dem Jakob (+ nach Sept.:) was du ihnen bei dir selbst zugeschworen hast — blicke nicht auf die Hartnäckigkeit dieses Volkes“; nämlich um hierdurch allein dich in deinen Maßnahmen bestimmen zu lassen (9, 27). Ebenso erscheint in der anschließenden Ermahnung die Aufforderung: „so beschneidet denn die Vorhaut eures Herzens und macht euren Nacken nicht fürder hart (10, 16). Diese Hartnäckigkeit zeigte sich darin, daß die Angeredeten gegen Jahve sich als מַמְרִים verhalten haben vom Auszuge aus Ägypten an (9, 7) oder „seit Jahve euch erkannt“, d. h. wie Am. 3, 2, sich eurer angenommen hat (9, 24: מִדַּעְתּוֹ nach Sept. und Sam. gegen des Hebr. מִדַּעְתִּי, wo das Suffix Mose meinen würde). Der מְרִי aber, durch den sie den Jahve in Entrüstung versetzten (הִקְצִיף 9, 7. 22), ist die Widersetzlichkeit gegen seine Befehle, das Nichtglauben und das Nichthören auf die verheißende und gebietende Stimme Jahves (9, 23). Sie verschließt dem Menschen das Wohlwollen Jahves, von dem Israel auch in seinem nun zu gewinnen-



den Lande abhängt. Wir verstehen es deshalb, daß der Redner vor der Regen und fruchtbare Zeiten verheißenden und Dürre und unfruchtbare Jahre bis zum völligen Ruin des Volkes androhenden Schlußperoration (11, 13—17) das Land Kanaan — zum dritten Male in diesen Kapiteln — zum Teil mit Worten alter Poesie so schildert, daß er seine Bedürftigkeit beständiger göttlicher Pflege hervorhebt (V. 10—12): „denn das Land, in dessen Besitz du kommst, ist nicht wie das Land Ägyptens, aus dem ihr ausgezogen seid, welches mit seiner Aussaat (Sept. *τὸν σπόρον*, l. זַרְעָהּ d. i. die für das Land übliche Aussaat, Jes. 30, 23; 61, 11, statt זַרְעֲךָ) besäet wird (Sept. *ὅταν σπείρωσι*, sprich: תִּזְרַע wie Dt. 29, 22 statt תִּזְרַע; denn die Ägypter, nicht die am Ostjordanufer stehenden Israeliten bestellen so den ägyptischen Boden), und dann tränken sie es (*ποτίζωσι* d. i. וְהִשְׁקוּהָ statt וְהִשְׁקִיתָ) wie einen Krautgarten mittels Wasserrinnen (nach Ex. 2, 16; Gen. 30, 38. 41 בְּרְהָטִים statt ברגלים der Sept. und ברגליך des Hebr. — denn mit irdisches Wasser haltenden Zuführungsmitteln, statt mit den Regenwolken des Himmels (V. 11) wird der ägyptische Boden getränkt, nicht mit den Füßen der Menschen, die kein Wasser halten, und an die מימי רגלים, den Urin, wird man Mose hier doch nicht denken lassen). Wohl aber ist das Land — — ein Land der Berge und Ebenen, auf den Regen des Himmels bekommt es Wasser zu trinken; ein Land, nach dem Jahve Nachfrage hält beständig — die Augen Jahves ruhen auf ihm (eine richtige Glosse zu dem vorhergehenden Ausdruck) — vom Anfange des Jahres bis zu seinem Ende“ l. אחריתה; auch der Sept. *τοῦ ἐνιαυτοῦ* ist nach Ausweis einzelner Handschriften erst aus *αὐτοῦ* geworden).

So ganz und gar hängt das Gedeihen im Lande von der beständigen Gunst des Himmelsgottes Jahve ab; soviel kommt darauf an, daß Israel durch beständiges Halten an dem stets wachsamen Jahve seine Gunst erhalte und nicht durch seine eigenwillige Natur sich verführen lasse, in den Wind zu schlagen, was es von seinem Gotte erlebt und was es ihm gelobt hat. Es ist begreiflich, daß die Seele Moses von dieser Sorge erfüllt ist, weil er im Begriffe steht zu scheiden und das Volk sich selbst zu überlassen, und daß er der Zeit in Horeb gedenkt, wo nach kaum 40 Tagen seiner Abwesenheit das Volk eilends von dem Wege abwich,

den Jahve eben durch die Offenbarung der Bundesworte befohlen hatte 9, 11. 12, (wo gegen Sept. nach V. 16, auch in Sept., des Hebr. erste Person im Rechte ist). Die Erinnerung hieran dient zur kräftigsten Warnung an das Volk, den Abfall zu wiederholen. Wiederum, da es lediglich der Selbsteinsetzung Moses für sein Volk zu verdanken ist, daß Jahve seinen Gerichtsbeschluß aufhob, so ist es natürlich, daß er an seine Interzession erinnert. Denn das ist die wirksamste Motivierung für die Forderung, der Mahnungen des Mose in Zukunft eingedenk zu bleiben; sie sind der Ausdruck seiner Erfahrung von dem natürlichen Charakter Israels und seiner einzigartigen Vertrautheit mit dem Wesen und dem Rate Jahves; sie kommen aus dem Herzen eines Mannes, der aus Liebe zu seinem Volke mit Gott um seine Verschonung gerungen hat.

Nach diesem allen ist es ein einziger großer Gedanke, der die wesentlichen Stücke dieser Rede zusammenhält, und offenbar ist sie berechnet auf die Einschärfung des letzten Gesetzesvortrages Moses. Auch entspricht es dem eigentümlichen Inhalte dieser Einschärfung, daß sie am Anfange Israel sich vergegenwärtigt als ein Volk, das in raschem Fluge (wie 9, 3 mit Zitat aus dem noch nicht durch Klauseln bereicherten Texte des alten Gesetzbuches hervorgehoben wird), Städte von himmelgleich scheinender Unersteigbarkeit (V. 1, lies בשׁמים), Leute von jener Enakiterhaften Leibesgröße (V. 2, lies nach 2, 10. 20 statt בני ענקים, die im A. T. nicht vorkommen: 'בְּנֵי) von der in Sprüchwörtern geredet wird, gewonnen und getilgt hat. Denn er weiß, daß derselbe Jahve, der in Feuerscheinung vor Israel hergezogen ist, seiner Verheißung gemäß wunderbar helfen wird (V. 3). Dieses zwischen zwei Parteien entscheidende faktische Gottesurteil, welches Israel Recht gibt und den Vertriebenen Unrecht, kann von dem Volke in Verkennung der freien Gnadenwahl Jahves (V. 5) so aufgefaßt werden, als sei es durch seine natürliche Artung Gotte für immer besonders empfohlen; es kann sich in Sicherheit einwiegen und vergessen, daß es ganz von der Gnade Jahves abhängt, daß es darum seine beständige Aufgabe ist, durch ganzen Gehorsam gegen Jahve sozusagen seine Berufung fest zu machen und die ihm gewordene Gnade nachträglich immer wieder zu rechtfertigen (6, 25). Dieser Gefahr begegnet die Erinnerung an die Ausbrüche seiner Gott mißfälligen natürlichen Art, das Be-

sinnen darauf, daß es nur durch die strenge Zucht, die Jahve in Wort und Tat an ihm übte, und durch die Bemühungen seines Knechtes Mose vor dem verdienten Verderben bewahrt und dessen gewürdigt worden ist, an die Schwelle des verheißenen Landes zu kommen. Und diese Erinnerung wird eben im folgenden gegeben. Gleichwohl ist bei der engen Beziehung der beiden ידעת 9, 3 und V. 6 sehr wahrscheinlich, daß die (auch abgesehen von dem als falsche Prolepse erklärlichen, durch die ursprüngliche Sept. verurteilten Satze V. 4 b) überaus umständliche Definition des wirklichen Sachverhaltes V. 5 von dem Redaktor, der die Ansprachen des ersten Redeganzen nach der Gliederung eines erbaulichen Lehrgedankens zusammenordnete, mit der Absicht modifiziert ist, dieses zweite Redeganze als den krönenden Abschluß jener einen großen Predigt erscheinen zu lassen. In der Tat nämlich stellt sich die Eventualität, daß Israel, wenn es den direkten Dienst der Götzen vermieden (Kap. 6), wenn es auch der indirekten Förderung desselben durch Konzession an die Heiden sich erwehrt hat (Kap. 7), doch den Jahve vergißt, um sich selbst seine Erfolge zu verdanken (8, 17. 18), nicht als die einzige und letzte Form einer verderblichen Gedankenentwicklung dar. Man kann auch sozusagen mit der professio oris (Jes. 29, 13) und theoretisch Gott als den Geber alles Guten denken, das man vor anderen genießt, aber wie der Pharisäer den Beweggrund faktisch nicht in der freien Gnade Jahves erblicken, sondern in der eigenen besseren Gerechtigkeit. Das ist die feinste und darum gefährlichste Leugnung der durch Güte und Erbarmen wie durch heilige Strafenergie charakterisierten wahren Gottheit Jahves, daß Israel dessen freie Güte und Barmherzigkeit zum Reflexe seiner eignen Tugend degradiert und als Rechtsschein für die Ignorierung seiner Schuld und Sündhaftigkeit, des Verhaltens bußfertiger Furcht und Demut vor Jahve mißbraucht. Und unter den Gesichtspunkt dieser Eventualität ist die Kap. 9 beginnende Predigt gestellt, welche von der natürlichen Steifnackigkeit Israels zeigt, daß sie in der nun abgeschlossenen Vergangenheit die unheilvollste Verschuldung zuwegegebracht hat, und daß sie in der nun beginnenden Zukunft die schlimmste Gefahr bilden wird.

Aber sowohl der erste Teil der Predigt, in welchem das Thema, daß Israel an sich vor Gott als ein hartnäckiges Volk dastehe, auf

dem Wege geschichtlicher Erinnerung erhärtet wird, als auch der zweite, der davon die ergreifendste paraklетische und exhortatorische Anwendung macht, haben in ihrem Texte teils durch absichtliche Einschiebung von fremden Stoffen, teils durch allerlei Zufälle Verwirrungen und Verzerrungen erfahren, die um so verwunderlicher sind, je deutlicher der oben nachgewiesene einige Grundgedanke die Elemente der Predigt zusammenband. Dies wird am leichtesten hervortreten, wenn ich den Text von 9, 7 an in zwei Kolumnen verteilt wiedergebe. In der ersten ist der Tenor der Erzählung mitsamt seinen Lücken dargestellt, in der zweiten die nachgebrachte Ausfüllung dieser Lücken, sowie die Stücke, welche den Zusammenhang der Erzählung gesprengt haben.

V. 7. Gedenke, vergiß es nicht, wie du Jahve deinen Gott aufgebracht hast in der Wüste	V. 22: und in Tab'era und in Massa und in Qibrothhattaava (habt ihr den Jahve aufgebracht), V. 23: und als euch Jahve von Qadeschbarne'a aussandte mit dem Befehl: „zieht hinauf und nehmt in Besitz das Land, das ich euch verliehen habe" und ihr gegen den Mund Jahves eures Gottes rebelliertet und ihm nicht glaubtet und auf seine Stimme nicht hörtet,
seit dem Tage, daß ihr (plur. nach Sept. u. Sam.) aus dem Lande Ägypten auszogt, bis ihr in diese Gegend kamt, als Rebellen habt ihr euch gegen Jahve bezeigt. (V. 8:) Und in Horeb brachtet ihr den Jahve auf, und ergrimmte Jahve über euch so, daß er euch vernichten wollte, (V. 9:) damals als ich auf den Berg gegangen war, um die	V. 24: Als Rebellen habt ihr euch bezeigt gegen Jahve seit dem Tage, daß er sich eurer annahm (s. oben S. 250)

ſteinernen Tafeln zu empfangen, die Tafeln des Bundes, den Jahve mit euch geſchloſſen, und ich auf dem Berge blieb vierzig Tage und vierzig Nächte, ohne Brot zu eſſen und Waſſer zu trinken. (V. 10:) Und Jahve gab mir die beiden ſteinernen Tafeln, beſchrieben mit göttlichem Finger, und auf ihnen ſtanden geſchrieben (כ = כתבים ſ. oben S. 224 f.) alle die Worte, die Jahve zu euch (אליכם nach Sept. u. Sam.) geredet hatte auf dem Berge (aus dem Feuer, nach Vat. u. Lucian Zuſatz) am Tage der Gemeindeverſammlung. (V. 11:) Und am Ende der vierzig Tage und vierzig Nächte (V. 12:) — ſagte Jahve zu mir: „auf, gehe eilends hinab von dieſem Berge! denn dein Volk, das du aus Ägypten ausgeführt, hat Unheil angerichtet, ſie ſind eilends von dem Wege abgewichen, den ich ihnen befohlen, ſie haben ſich ein Gußbild gemacht". (V. 13:) Und Jahve ſagte zu mir: „ich habe ſchon ein- und zweimal zu dir geredet und geſagt (ſ. oben S. 250): ich habe dieſes Volk angeſehen und ſiehe, es iſt ein Volk harten Nackens" (V. 14: und nun, nach c. Vat., aus Ex. 32, 10) „laß mich, daß ich ſie vernichte und ihren Namen unter dem Himmel wegtilge; dann will ich dich zu einem

[gab mir Jahve die zwei ſteinernen Tafeln, die Tafeln des Bundes] ein überflüſſiger Zuſatz nach V. 10, vom Sept. cod. 73 ganz ausgelaſſen, von Samar. ohne לחות האבנים wiedergegeben

Volke machen stärker und größer als dieses". (V. 15:) Da wandte ich mich und ging hinab vom Berge, während der Berg bis in des Himmels Tiefe (nach 4, 11 und c. Vat. ist עַד לֵב הַשָּׁמַיִם ausgefallen) aufloderte, mit den beiden Bundestafeln auf meinen beiden Armen. (V. 16:) und als ich hinsah, siehe da, ihr hattet euch gegen Jahve euren Gott verfehlt, hattet euch ein Gußkalb gemacht, waret eilends von dem Wege abgewichen, den Jahve euer Gott euch befohlen hatte. (V. 17:) Da packte ich die zwei Tafeln und schleuderte sie weg aus meinen beiden Armen und zertrümmerte sie vor euren Augen,

9, 21: eure Sünde aber; die ihr gemacht, das Kalb holte ich und verbrannte es mit Feuer und zerstampfte es gründlich, bis es zu Staub zermalmet war (stelle statt דק nach 2. Kön. 23, 6. 15: הֵדַק, wieder her), und schüttete seinen Staub in den Bach, der vom Berge herunterfließt,

(V. 18:) und ich warf mich nieder vor Jahve zum zweiten Male (denn nach Sept. ist שֵׁנִית ausgefallen) auf dem Gipfel des Berges (l. בְּראשׁ הָהָר st. כראשנה) vierzig Tage und vierzig Nächte, ohne Brot zu essen und Wasser zu trinken, wegen all eurer Verfehlung, die ihr begangen, indem ihr das Jahve Mißfällige

tatet und ihn erbittertet, (V. 19:) denn mir graute vor dem Zorn und Grimm, mit welchem Jahve über euch so aufgebracht war, *daß er euch vernichten wollte*,

[V. 20: auf Ahron aber zürnte Jahve gewaltig, so daß er ihn vernichten wollte, und ich betete auch für ihn. *In jener Zeit*..]. (V. 25: da warf ich mich nieder vor Jahve die 40 Tage und 40 Nächte, während welcher ich mich niederwarf, *weil Jahve gedachte euch zu vernichten*) V. 26: und ich betete zu Jahve und sprach: „mein Herr Jahve, richte nicht zugrunde dein Volk und Erbe, das du erlöset hast mit deiner *Heldenkraft* (l. בגבורתך nach Dt. 3, 24 und Sept., in deren Texte = *τῇ ἰσχύϊ σου τῇ μεγάλῃ* die beiden letzten Worte Zusatz sind aus V. 29), das du aus Ägypten geholt mit starker Hand; (V. 27:) gedenke deinen Knechten, Abraham, Isaak und Jakob, *was du ihnen bei dir selbst geschworen* (nach Sept. einzufügen), und fasse nicht ins Auge die Härte dieses Volkes und seine Bosheit und seine Verfehlung, (V. 28:) daß nicht *die Leute* des Landes (vor 'הא ist nach Sam. und Sept. עַם ausgefallen), aus dem du sie geholt, sagen: weil Jahve nicht imstande war, sie in das ihnen zugesagte Land zu bringen, oder (l. אִ wie 24, 3) weil er ihrer überdrüssig geworden, hat er sie ausgeführt, um sie in der Wüste sterben zu lassen, (V. 29:) wäh-

	rend sie doch dein Volk und Erbe sind, das du mit deiner großen Macht und mit deinem ausgereckten Arme ausgeführt hast;“
	[10, 10; Ich aber verharrte auf dem Berge, wie in den früheren Tagen 40 Tage und 40 Nächte]
9, 19 und Jahve erhörte mich auch dieses Mal,	und Jahve erhörte mich auch dieses Mal,
(er wollte euch nicht zugrunde richten, wie die Sept.minuskeln 53. 56 hinzufügen)	Jahve wollte euch nicht zugrunde richten;
	(10, 11:) und Jahve sagte zu mir: „stehe auf, gehe hin vorherzuziehen (l. לִנְסֹעַ) vor diesem (nach Sept. u. Sam.) Volke, daß sie kommen und das Land einnehmen, das ich ihren Vätern geschworen habe ihnen zu geben.“
10, 12. Und nun Israel, was fordert Jahve dein Gott von dir? Nichts als daß du usw.	

Es liegt auf der Hand, daß die mit den letzten Worten (10, 12) beginnende Paränese, an deren Spitze 10, 14. 15 sofort auf die Väter hingewiesen wird, zu denen der Herr der Welt sich in Liebe herabgelassen, hinter V. 11 sich schickt, wo der Väter gedacht war, und daß die hier kurz angedeutete Restitution Israels in die verscherzte Gnade Jahves den Gedanken auf die Zunge legt: „was schulden wir ihm dafür, was kann er mit Recht von uns erwarten“ (10, 12)? Weiter daß erst 10, 11 dem Satze 9, 19 den notwendigen bestimmten Inhalt gibt; ferner daß nach der ausführlichen Vorbereitung 9, 18. 19a auf das entscheidende Geschehen auf dem göttlichen Berge, ohne Mitteilung des Gebetes Moses (9, 26—28) der Satz 9, 19b farblos und unverständlich klingen würde; endlich daß das Gebet אל תשחת (9, 26) nur dann als erhört betrachtet werden kann, wenn Jahve daraufhin davon absteht, das

Verbetene zu tun d. i. לֹא אבה השחיתך (10, 10). In dieser Erkenntnis hat der Redaktor denn auch sowohl vor dem aus dem Zusammenhange herausgerissenen Gebete in 9, 25, als auch vor dem Satze über den Inhalt der Erhörungszusage in 10, 10 durch analoge Vorsätze ausdrücklich erklärt, daß sie in der Wirklichkeit hinter 9, 18. 19a und vor 9, 19b geschehen zu denken seien.

Anders verhält es sich mit der Tatsache, daß 9, 21 statt hinter V. 17, jetzt hinter V. 20 steht. In dem unserer Überlieferung zugrunde liegenden Exemplar war V. 21 zu V. 17 als vergessen an den Rand geschrieben gewesen, und das wurde später am Ende des Sinnabschnittes in den Text aufgenommen. Wiederum kam in derselben Weise die zu V. 7 bestimmte Ergänzung 9, 22—24 vom Rande an seine jetzige Stelle im Texte. In einem Exemplar war במדבר von dem Schreiber als die Wüste überhaupt aufgefaßt, nachdem die geographische Näherbestimmung dieses Begriffes (z. B. Sin) verloren gegangen war; dann paßten die konkreten Einzelangaben V. 22. 23 nicht mehr, man konnte alles dort Geschehene zusammenfassen, wenn man zu „in der Wüste" die die ganze Wanderung umgrenzenden termini a quo und ad quem nach dem Vorbilde von 11, 5; 26, 8. 9 hinzufügte. Man brauchte dazu nur die Angabe מיום דעתי א' V. 24 in die empirisch-historische Sprache („seit dem Tage, daß ihr aus Ägypten zoget") zu übersetzen. In einem anderen Exemplare stand aber der Satz in der ursprünglichen Gestalt wie 9, 22—24; von dort kam er an den Rand des ersten und wurde zuletzt ebenfalls am Ende des Sinnabschnittes in den Text aufgenommen und durch die von V. 7 dargebotene Einschiebung von מקצפים הייתם zu einem in sich verständlichen Satze ergänzt.

Wieder anders scheint es sich mit 9, 20 zu verhalten. Da die Erzählung von Ahron rein nichts und namentlich nicht gesagt hat, was die übermäßige Entrüstung Jahves motivieren und die Fürbitte Moses auch für ihn infolgedessen notwendig machen könnte, so ist er der Zusatz eines Lesers, der die Verschonung Ahrons hier in Erinnerung bringen wollte, um das Verständnis des Textes zu erleichtern. Indem er aber nicht sagt, daß Moses Fürbitte Erfolg gehabt, wohl aber בעת ההיא hinzusetzt, gibt er deutlich an, daß er den Satz von der Erwählung Levis, des Stammes Ahrons in



10, 8, welcher mit jenem Stichworte בעת ההיא anfängt, und vor welchem der Priesterhoheit Ahrons und ihre Vererbung auf seinen Sohn in V. 6 gedacht war, als Ersatz für den unterlassenen eigenen Ausdruck des Erfolges der Fürbitte angesehen wissen wolle. Jenes בעת ההיא ist also ein auf 10, 8 und seine Umgebung hinweisendes Merkzeichen; nicht auch auf 10, 1 ff.; denn was da erzählt wird, hat mit Ahron und der Fürbitte für ihn nichts zu tun.

Dieser Glossator las also schon 10, 8 u. 9 an seiner gegenwärtigen Stelle und überwiegend wahrscheinlich hinter dem allerfremdesten Fragment, das in 10, 6. 7 aus einem alten Wüstenitinerar hierher verschlagen ist. Ich habe schon in meinem Pentateuch, 1893, S. 168 ff.) über die Bedeutung und über die erbauliche Ausbeutung dieser Listen in der Liturgie des Laubenfestes gehandelt: durch richtige und unrichtige Deutung ihrer ὀνόματα suchte man, wie die späteren Onomastika, einzelne Namengruppen als ein erbauliches Spiegelbild im kleinen von der großen Führung Israels durch seinen Gott zu deuten. Auch V. 6. 7 bildet solch eine Gruppe: von den Brunnen eines edomitischen Klanes, wo das Vieh zu trinken hat, kommen die Kinder Israel schließlich in die quellenreiche Oase, die durch ihren Namen (von יָטַב) sich als ein gutes Land ankündigt. Dazwischen erfolgt der Wechsel der Priester. Der erste Priester Ahron stirbt, ein beklagenswerter, Sorge bringender Verlust, eine Züchtigung für ihn und für das Volk (מוסר), wie der Name der betreffenden Station zu verraten scheint. Aber das Priestertum stirbt nicht aus, wenn Ahron stirbt; in seinem, Gottes Hilfe durch seinen Namen verheißenden Sohne Eleazar lebt es fort, und von der Station der Trauer um den Toten (indem man הגדגדה mit התגדד 14, 1 kombinierte) gelangen die Kinder Israel unter dem neuen Priester in ein Land größeren Segens; denn Jotba verhält sich zu Beeroth, wie die sprudelnden Wasserquellen zu den von Menschen gegrabenen Brunnen. So ist aber die Führung Israels im großen gewesen: Jahve schafft dem Volke seines Dienstes die Notdurft, er züchtigt es durch Heimsuchungen, wie sie alle Menschen treffen, durch den Verlust auch unentbehrlich scheinender Führer, wie Ahrons und Moses, er verstattet und veranlaßt die bitterste Totenklage (Num. 20, 29; Dt. 34, 8); aber endlich kommen die also Heimgesuchten unter den Erben der Be-

klagten, unter Eleazar und Josua zu dem reichausgestatteten Ziele ihrer Wanderung.

Fragt man aber, wie dieses in sich geschlossene und sinnvoll gedeutete Fragment in das Deuteronomium gekommen ist, so erinnere ich daran, daß unmittelbar vorher der מוסר Jahves (11, 2) in 8, 2—5 dahin veranschaulicht wurde, daß Jahve durch 40 Jahre der Wanderung hindurch sein Volk mit Entbehrungen geprüft und doch wieder in aller Not vor dem Umkommen bewahrt habe, um es endlich in das reich gesegnete Erbland zu bringen. Wenn ich nun den Zusammenklang des מוסר in 8, 5 mit dem Namen מוסר in 10, 6, von ארץ טובה 8, 7 mit dem Namen יָטְבָה in 10, 7 erwäge und vollends das Stichwort ארץ נחלי מים sowohl in 8, 7 als in 10, 7 finde, so scheint mir die Annahme unabweisbar, daß 10, 6. 7 ein zu 8, 3—7 bestimmtes Zitat war, und daß bei zwei benachbarten Blättern oder auch Kolumnen die zur ersten gehörige Marginalbemerkung versehentlich zur zweiten gezogen worden ist.

Dagegen gehören die beiden, abrupt mit בעת ההיא anfangenden und als Nachträge charakterisierten beiden Sätze über den Empfang der neuen Bundestafeln 10, 1—5 und über die Auszeichnung des Stammes Levi 10, 8. 9 augenscheinlich dem Redaktor, der durch 10, 10 so kunstvoll in den Tenor der Erzählung 9, 19 = 10, 10b u. 11 zurücklenkte. Von dem Gedanken aus, daß zur Erhörung Moses doch auch der Ersatz der zertrümmerten Bundestafeln gehöre, die Israel noch heute in der Lade weiß, daß nach Ex. 34 die 40 Tage des ekstatischen Ringens mit Jahve auch zu dem Ersatze der Tafeln geführt haben, hat er mit pietätvoller Benutzung des Wortschatzes von Ex. 34, 1 ff. und des Deuteronomiums (vgl. ואפן וארד 10, 5 mit 9, 15) den Satz 10, 1—5 gestaltet. Wiederum, da nach Num. 10, 33 ff. Mose die Führung Israels (10, 11) so vollzieht, daß die von ihm und dem Stamme Levi gehütete und von den letzteren getragene Lade Jahves den ganzen Zug dirigierte, so hat er unter Benutzung des alten feierlichen Spruches Num. 8, 14 und des deuteronomischen Sprachgebrauches (vgl. 18, 1. 2. 5—7) den Satz 10, 8. 9 gebildet; nur daß er den im Bundesbuche nicht vorkommenden Ausdruck „zu tragen die Lade des Bundes Jahves“ vorfügte, um diese beiden Teile der Ausrüstung für den V. 11 in Aussicht genommenen Zug, nämlich die

Herstellung der Lade und ihren Transport durch die levitischen Priester Jahves miteinander zu verbinden. Daraufhin kann dann der Einfüger des Bundesbuches in 31, 9ff. und V. 24ff. von den Leviten reden, die die Lade des Bundes tragen und diese Thora Moses neben ihr aufbewahren. Denn zu dem Inhalte der göttlichen Tafeln verhält sie sich, wie die äußere Umgebung der Lade zu ihrem Innern.

Aber auch der ermahnende Teil dieser großen Rede 10, 12—11, 9, über den allein ich noch zu reden habe, zeigt trotz seiner durchgängigen Bezogenheit auf die Grundgestalt des vorangehenden eben besprochenen Teiles Lücken und Seltsamkeiten, die von vornherein durch Ausfall und Versetzung und künstliche Überbrückung herbeigeführt scheinen. So fehlt hinter 11, 2: „und erkennet heute, daß" der im Dt. übliche Objektssatz bei den Formen des Wortes ידע, sei es, daß es sich um eine allgemeine Wahrheit handelt, wie 8, 3, oder um den wahren Sinn einer göttlichen Fügung wie 9, 6, oder um das wahre Wesen Jahves 7, 9; 8, 5; 4, 35. 39; 29, 5. Die Lücke wird nicht bloß durch die Schreibung כִּי mit Paseq, sondern vor allem durch die Zusammenhangslosigkeit des folgenden non filios vestros erwiesen, die keine Kunst der Exegeten verkleistern kann. Auch darf man nicht „seine Größe, seine Wundertaten" in 11, 2b ff. als nominalen Objektsausdruck zu jenem Verb fassen, weil 11, 7 zeigt, daß alle diese Dinge als Gegenstand nicht des Verständnisses (ידע), sondern des leiblichen Sehens vor der Seele des Redens stehen, ebenso wie in 10, 21. Um so peinlicher empfindet man die Trennung zwischen den zusammengehörigen Stücken 10, 21 und 11, 2b u. ff. mit dem Stichworte „mit deinen eignen Augen hast du sie gesehen".

Hiermit verknüpft sich die ebenso wunderliche Erscheinung, daß als Exempel der furchtbaren Machttaten Jahves in 11, 2ff. die Plagen Ägyptens, die Ersäufung der Ägypter im Roten Meere, und unter den Wundern der Wüste das Erdbeben aufgezählt werden, welches Dathan und Abiram mit ihren Leuten in den plötzlich entstandenen Erdschlund versinken ließ, daß dagegen in 10, 22 einzig die zwar durch den verborgen wirkenden Segen Gottes zu erklärende, aber doch nicht als furchtbare Tat Jahves anschaubare Vermehrung der 70 Seelen Jakobs zu einem großen

Volke zu gleichem Zwecke als Illustration verwandt wird. Hier macht sich also 10, 22; 11, 1 und der Anfang von V. 2 als störendes Element zwischen den nach dem oben Gesagten notwendig zusammengehörigen Elementen 10, 21 u. 11, 2b geltend. Dagegen fehlt in 10, 15 die konkrete Tatsache, durch deren Anschauung man „heute" innewerden kann, daß Jahve wirklich die Väter und ihren Samen größerer Liebe gewürdigt, als sonst die Völker; und das kann nach den patriarchalischen Verheißungen die erreichte Größe Israels sein nach 1, 10. Überall steht sonst bei der Formel „wie es heute steht" die Schilderung oder die Bezeichnung der anschaubaren Tatsache, die gemeint ist, sei es vorher oder nachher (6, 24; 4, 20; 8, 18; 2, 30); in 10, 15 fehlt sie gegen alle Analogie. Ebenso wunderlich ist zwischen die Lobpreisungen Jahves als des Gottes ohne Gleichen (10, 17. 18) und als des allein zu Verehrenden und Anzubetenden (10, 19. 20) der Befehl mitten eingestellt, Israel solle die Fremdlinge lieben. Syntaktisch ist er zwar als eine Folgerung aus der Liebe Jahves gegen den Fremdling gekennzeichnet; aber leider wird er trotzdem hinterher nach Ex. 22, 22 ganz anders, nämlich auf die aus eigener Erfahrung bekannte Not des Fremdlings begründet. Wiederum wird auch von Jahve nicht gesagt, daß er den Fremdling liebe, sondern daß er ihm gegenüber gerne so verfahre, daß er ihm Brot und Kleidung gebe. Sonst tun solches nur Menschen an den armen Reisenden, auf die sie stoßen. Aber sollten die Menschen durch Jahves Vorbild erst dazu kommen, so müßten sie doch Fälle gesehen haben, wo Jahve selbst ohne menschliche Vermittlung und Hilfe so tut. Dazu kommt, daß nach überwiegender Analogie und nach Sept. schon in V. 18a vor „Waise" und „Witwe" des Fremdlings (גֵּר) gedacht war, und daß die nochmalige Schilderung der göttlichen Barmherzigkeit gegen den Fremdling, und dieses Mal gegen ihn allein, obwohl doch Waisen und Witwen auch des Unterhaltes und der Bekleidung bedürftig, und die Fremdlinge auch reiche Leute sein können, absolut unmotiviert ist.

Endlich mache ich auf das wirre Durcheinandergehen der singularischen und pluralischen Anrede in diesem Stücke aufmerksam. Es fängt nach dem Vorbilde des Dekalogs singularisch an 10, 12 ff. und schließt singularisch (11, 10—12). Nun ist es aller prophetischen

und auch der deuteronomischen Predigt erlaubt und wirklich eigen (man vergleiche nur einmal die Bücher Jesaja und Amos mit dem Dt.), bald das angeredete Volk als Totalität vorzustellen und singularisch zu bezeichnen, bald als Pluralität und mit „Ihr" anzureden, bald das einzelne Individuum herauszugreifen, um ihm zu sagen und an ihm zu exemplifizieren, was trotz der singularischen Anrede doch den Vielen gilt. So ist es psychologisch und rhetorisch verständlich, daß dieselben Sätze in 10, 21 und in 11, 7 das eine Mal singularisch, das andere Mal pluralisch formiert sind; denn dazwischen wird der Nachkommen gedacht, und diesen stehen die Gegenwärtigen als eine andere Vielheit innerhalb derselben Totalität gegenüber. Dagegen ist es vollkommen unnatürlich und unverständlich, daß in den wie Negation und Position zusammengehörigen Hälften einer und derselben feierlichen Aussage (11, 10. 11) das heilige Land das erste Mal heißt

„in welches du einkommst es zu besitzen," das andere Mal

„in welches ihr einkommt es zu besitzen". Noch mehr in 10, 15 in einem Worte das Beieinanderstehen von „deine Väter" und „Euch". Hier sieht man aber leicht, daß das letzte Wort eine richtige Glosse nach Art der oben besprochenen zu „ihrem Samen" ist, im Sinne von „damit seid ihr gemeint"; und gerade für den Wiederholer dieser Predigt in der Gemeindeversammlung war diese Form natürlich und gewohnter. In anderen Fällen ist der Grund der Abweichung das zufällige Abweichen des späteren Abschreibers. Wir müssen uns aber bei den oben vermuteten Ausfällen und Umstellungen von Textstücken auch stets die Wahrscheinlichkeit gegenwärtig halten, daß, wenn die neu zusammenstoßenden Elemente formelle Heterogeneität dieser Art zeigten, nachträglich Akkomodationen in stilistischer Absicht stattgefunden haben.

Dieses alles bitte ich den Leser zu beachten, wenn ich wiederum in der Form von Parallelkolumnen zu veranschaulichen suchte, wie die ursprüngliche Textgestalt ungefähr gewesen, und durch welche Versetzungen die heutige entstanden sein wird:

10, 12: „Und nun Israel, was
ist es denn anders, was Jahve
dein Gott von dir fordert, als
daß du Jahve deinen Gott

fürchtest, zu wandeln in all seinen Wegen, und daß du ihn liebst (streiche: „und so deinem Gotte dienst") von ganzem Herzen und ganzer Seele, (V. 13) zu halten den Befehl Jahves und seine Satzungen, die ich dir heute gebiete, zu deinem Besten? (V. 14) Siehe, Jahve deinem Gotte gehören die Himmel und der Himmel Himmel und die Erde und alles was darauf ist, (V. 15) und doch hat nur zu deinen Vätern sich Jahve geneigt, sie zu lieben, und (streiche: „sie erkoren") zu ihrem Samen nach ihnen (Glosse: „Euch") vor allen Völkern

10, 22: Siebzig Seelen stark zogen deine Väter nach Ägypten hinab und du, (lies וְאַתָּה statt עַתָּה, vorangeworfen wie 18, 14 und zur Sache vgl. 1, 10. 11) — Jahve dein Gott hat dich an Menge den Sternen des Himmels gleichgemacht,

wie es heute steht.

10, 16: So beschneide denn (jetzt Plural) die Vorhaut deines Herzens und mache deinen Nacken nicht ferner hart

(nach 30, 6 gehört hierher:
11, 1: Und liebe Jahve deinen Gott und halte seinen Befehl (lies מצותו statt משמרתו, welches dann nach Gen. 26, 5 durch die drei folgenden Begriffe ausgelegt werden mußte, s. oben S.

194 f.) alle Tage (V. 2) und erkenne heute (vgl. 4, 37—40),

10, 17: daß Jahve dein Gott der Gott der Götter ist, der Herr der Herren, der große, der gewaltige und der furchtbare Gott, der nicht die Person ansieht und keine Bestechung annimmt, (V. 18) dagegen **lieb hat** (rücke ואהב von der Spitze des V. 18b in der Aussprache וְאֹהֵב vor V. 18a) den Beschaffer von Recht für **den Fremdling** (nach Sept.), für die Waise und die Witwe, und den, der **den Hungernden** (l. statt גֵּר nach cod. A. der Sept. *τὸν πλησίον* רֵעַ, vielmehr רָעֵב) aufnimmt (füge nach 22, 2; Richt. 19, 15. 18 und Ps. 27, 10 statt ואהב ein: וְאֹסְפוֹ), um ihm Brot und Kleidung zu geben (Jes. 58, 7; Ez. 18, 7. 16);

[V. 19: so liebt denn den Fremdling, denn Fremdlinge waret ihr im Lande Ägypten]

10, 20: **ihn** fürchte (l. אֹתוֹ, was nach dem Einschub von V. 19 in „Jahve deinen Gott" expliziert werden mußte) **und** (so Sept. u. Sam.) **ihm** allein (+ Sept.) diene und an **ihm** klebe und mit **seinem** Namen schwöre. (V. 21) **Er** ist dein Ruhm und **er** dein Gott, der bei dir jene großen und furchtbaren Dinge verrichtet hat, die deine eigenen Augen gesehen haben,

11, 2 ... damit ihr sie kennen lehrtet (deute לא als Kompendium = לְ (הוֹדִיעַ) א (תָם) vgl. 8, 3; zur

Sache 4, 9 — die Wahl von הודיע ist durch לא ידעו bestimmt) — eure Kinder, die nicht kennengelernt und nicht gesehen haben die Erziehung Jahves eures Gottes, nämlich seine Größe usw. — Denn eure Augen waren es, die das große Werk Jahves gesehen haben" (V. 7).

Ich habe nur wenig hinzuzufügen. Daß aus 10, 18a der גר erst später ausgeschieden worden ist, bezeugt der heutige, daß er in V. 18b erst später hineingekommen, der aus cod. A noch zu erschließende ursprüngliche Sept.text, für dessen Urheber hinter „Liebe" es näher lag „zum Nächsten" (רֵעַ), als „zum Hungernden" (רָעֵב) zu entziffern. Die von mir vertretene Deutung ist notwendig. Denn das Bewußtsein von der absoluten Hoheit des in Israel offenbarten Gottes, das hier eingeschärft wird, erzeugt die Frage, nicht wie Jahve sich zu dem Unterschiede der mächtigen und ohnmächtigen Menschen stellt, sondern wie der Mensch sich zu ihm nahen muß, um seiner Gunst sicher zu sein; nämlich nicht mit dem Prunke der äußeren Erscheinung und großer Opfergeschenke — die sieht er nicht an (10, 17) —, sondern mit den Werken der Barmherzigkeit gegen die Rechtlosen und Hilfsbedürftigen (10, 18). Hier ist infolge einer naheliegenden Mißdeutung אהב als Partizip aufgefaßt, vor dem ebenfalls nominativisch statt akkusativisch ausgelegten עֹשֶׂה als überflüssig empfunden und an die Stelle von אהבו, welches für den Himmelsgott hier nicht zu passen schien, in die Mitte des Verses verpflanzt worden.

Die beiden Versetzungen: des Satzes 10, 22, der mit V. 15 zusammengehört, und von 11, 1 und den drei ersten Wörtern in 11, 2 lassen sich so erklären, daß dort ein Abschreiber die ähnlichen Gruppen מכל העמים und ככבי השמים identifizierte, und hier die beiden כי in 10, 17 und 11, 2. Denn die Herzensbeschneidung und die dadurch ermöglichte Liebe und Erkenntnis Jahves (11, 1 + 10, 17 ff.) ist das nächstgelegene Verhalten der Erwiderung auf die in 10, 15 + 22 veranschaulichte Liebesherablassung Jahves zu Israel. Im übrigen kann auch 11, 1 mit 10, 22 zusammen vor

10, 16 gestanden haben. Nach 30, 6 halte ich die Folge: „Herzensbeschneidung, Liebe, Erkenntnis“ für wahrscheinlicher als „Liebe (11, 1) Herzensbeschneidung (10, 16) und Erkenntnis“ (וידעתם היום כי 11, 2 + 10, 17 f.). Dann sind diese übersehenen Stücke erst am Rande nachgetragen und von da an unrichtiger Stelle in den Text aufgenommen worden, aber schon vor der Zeit, bis zu welcher unsere heutigen Textzeugen zurückführen.

Nach diesem allen ist also 1. das Redeganze Dt. 9—11 derart eingerichtet, daß der Redner auf die Kap. 12 folgenden Vorschriften als im heiligen Lande zu realisierende hindeutet (11, 31. 32), desgleichen auf den feierlichen Akt, mit dem in Kap. 28 das folgende Buch schließt (11, 26—28), endlich auch auf die die Wiederholung der heutigen Feier nach der Besitznahme des Landes anordnende Vorschrift in Kap. 27 (11, 29. 30). Die eigentliche Predigt selbst aber ist aus dem sorgenden Gedanken des Mose geboren, daß es jetzt, wo er scheidet und das Volk aus seiner Führung entlassen muß, gelte, durch eindrücklichstes Zeugnis ihm seine Aufgabe noch einmal einzuprägen. Seine göttliche Mission ist, die Jahvereligion in seinem künftigen Dasein zu realisieren und darzustellen und in seinem Leben und seinen öffentlichen Einrichtungen sich nicht durch Beispiel und Einfluß der Kananäer, durch die eigene Lust und Trägheit, sondern ausschließlich durch die in und mit der Jahvereligion gegebenen Regeln ihrer Betätigung bestimmen zu lassen.

2. Aber es zeigte sich, daß durch denselben Faden einer erbaulichen Gedankenreihe, nach welcher der Redaktor die Parallelformulare von Ansprachen in Kap. 6—8 bisweilen gegen ihre natürliche Folge zusammenreihte, auch diese Rede mit den vorhergehenden verknüpft ist, und daß mit Außerachtlassung der ursprünglichen Beziehung jener auf ein mit ihnen vorzutragendes altes Jahvegesetz aus der Wüste die Absicht scheint verfolgt zu werden, alle diese Kapitel als ein zusammenhängendes Ganze vor Kap. 12 ff. zu handhaben. Dem entspricht der Titel 4, 45, sofern er vor den Chuqqîm und Mišpaṭîm die ʿEdoth vorhergehen läßt.

3. Das so titulierte Buch nannte der Einfüger desselben in den alten Pentateuch schlechtweg eine Thora Moses (4, 44), und zwar die aus den letzten Tagen desselben in den Gefilden Moabs; und bei der wahrscheinlichsten Annahme, daß es das von Josia

publizierte Buch der wiederaufgefundenen Thora war, das er in den Pentateuch aufnahm, erklärt sich diese Bezeichnung aus dem auf den Fund angewandten Sprachgebrauche, den uns die betreffende Erzählung des Königbuchs zeigt.

4. Was ich früher unter der Annahme, daß es sich um ein wiedergefundenes altes Buch handelte, über die Notwendigkeit gesagt habe, das alte, vielleicht lückenhaft, stellenweise unleserlich und ohne vollkommene Ordnung seiner Blätter vorgefundene Buch neu zu redigieren, damit es zum öffentlichen Volksbuche in der Zeit Josias geeignet würde (s. Pentateuch, 1893, S. 109ff.), bestätigt sich durch meine Darlegungen. Wir sahen einen Redaktor bedacht, ihm überlieferte Stoffe pietätvoll zu einem erbaulichen Ganzen zusammenzuordnen. Die Art aber wie er die Parallelformulare, offenbar, weil das alte Gesetzbuch aus der Wüste, für dessen Rezitation sie dienen sollten, nicht mit überliefert war, gegen ihre natürliche Folge und Intention zusammenschlang, und die auf unrichtiger Entzifferung beruhenden Fehler des Textes, seine Lücken und Umstellungen, welche, soweit sie sich schon in allen Zeugen finden, zum Teil noch auf ihn zurückgehen werden, beweisen für einen seine Aufgabe erschwerenden üblen Zustand des Buches. Das ist nicht zu verwundern, denn es hat sich

5. gezeigt, daß die es eröffenden Ansprachen Vorbereitung und Begleitung des Gesetzesvortrages sein wollten, und daß ihr jetziges Nebeneinanderstehen als das Endprodukt längerer geschichtlicher Entwicklung des Gesetzesvortrages selbst begriffen werden muß. Ursprünglich gab es einen Gesetzesvortrag des Mose „aus den Gefilden Moabs“, in welchem der Mensch die göttlichen Befehle dollmetschte und dem über den Jordan ziehenden Volke ans Herz legte. In einer späteren Zeit bezog man auch die öffentliche Rezitation des Buches „der Befehle Jahves aus der Wüste“ in den Akt des Gesetzesvortrages hinein und ließ sie dem Vortrage aus den Gefilden Moabs vorangehen. Um sie aber ihm gleichartig zu gestalten und gleich erbaulich und fruchtbar für das Herz zu machen, umrahmte und durchwob man dieses Jahvegesetz bei geeigneten Abschnitten mit ebensolchen paränetischen Ansprachen, wie eine soche den moabitischen Vortrag des Mose in vorbildlicher Weise einleitete. Nach dieser Seite ist das Buch ohne Wissen und Willen seines Redaktors das Denkmal einer gewiß nicht kurzen ge-

schichtlichen Entwicklung des Gesetzesvortrages, welche weit vor Josia liegt.

6. Für die Frage, wann dieser Prozeß abgeschlossen worden, geben die Ansprachen keinen Anhalt. Sie wissen nichts von Jerusalem und Samaria, nichts vom Tempel und Priestertum, nichts von Königen und Propheten zu sagen, sie leben ganz in dem einen Gedanken, daß Israel die Aufgabe vor sich hat, als Volk Jahves von Kanaan Besitz zu ergreifen und sich vor aller Verunreinigung seiner Religion durch kanaanäisches Heidentum und durch hoffärtige Gedanken wie vor der Pest zu hüten. Da das keine müßige schriftstellerische Lüge sein kann, so muß der Anfang jenes Entwicklungsprozesses jedenfalls bis in den Anfang Israels, bis an die klassische und vorbildliche Zeit des Mose zurückgeführt werden.

Es fragt sich nunmehr um den Kap. 12 beginnenden Abschnitt.

Vierter Teil. Über die Komposition des Abschnittes K. 12—28.

Nachdem in den drei voraufgegangenen Abhandlungen die zu beantwortende Frage nach dem Gesetzescharakter unseres Buches für den Abschnitt Kap. 5—11 durch den Nachweis verneinend entschieden ist, daß er der Materie nach aus homiletischen Ansprachen bestehe, welche ursprünglich die Rezitation gewisser gesetzlicher Pensa einzuleiten oder zu beschließen bestimmt waren, und nachdem insbesondere von dem Stücke Kap. 9—11 erwiesen worden, daß es sich wie ein Proömium zu dem 5, 1 und 12, 1 überschriftlich angekündigten Vortrage der Ḥuqqîm und Mišpaṭîm aus den Gefilden Moabs ausnehme, und speziell sein Schluß 11, 26—30 wie eine Einleitung in den großen Schluß dieses Vortrages in Kap. 28 und 27, bedarf es nunmehr einer Untersuchung des so vorbereiteten Vortrages selbst unter dem Gesichtspunkte, ob er überhaupt und inwiefern er der Erwartung entspreche, daß man in ihm den Wortlaut eines Gesetzes vor sich habe.

Darüber kann zuvörderst kein Zweifel sein, daß sowohl der Sache nach, als auch der Analogie (z. B. des Heiligkeitsgesetzes) wegen, die ausgeführte Segensverheißung und Fluchandrohung des 28. Kapitels sich als Schlußrede eines wirklichen Gesetzes eignet. Es ist auch schon gezeigt worden, daß in 11, 26—28 wie in einem Proömium darauf im voraus hingewiesen ist;



vor allem aber ist darauf Gewicht zu legen, daß in den Erläuterungen zu dem Königsgesetz 17, 16 der das 28. Kapitel passend abschließende Vers 68 als ein bekannter Satz angezogen und wie ein gegebener Text ausgelegt wird. Nach Sept., welche an letzterer Stelle das לך hinter אמרתי nicht lasen, dagegen vor בדרך ein ו, und nach Sept. und Samarit., welche beide pluralische Anrede statt der singularischen des Hebräers in dem Zitate darbieten, lautete dieser Satz: „und es wird dich Jahve zurückführen nach Ägypten auf Schiffen und auf der Landstraße (vgl. 2, 27), von dem ich doch gesagt habe: ‚ihr sollt es in Zukunft nicht wieder sehen'"; wobei natürlich das weibliche Suffix sich nicht auf „die Landstraße", sondern auf das als Land vorgestellte Ägypten bezieht. Das ist nicht ein aus verlorener Quelle entnommenes Gotteswort, wie z. B. Dillmann zu Dt. 17 meint, sondern eine durch die Stichwörter לא תוסיפו לראתה עוד als ausdrückliche Reproduktion gekennzeichnete Erinnerung des Mose an das von ihm selbst in entscheidender Stunde gesprochene Verheißungswort Ex. 14, 13. Wenn man nach dem im A. T. überaus beliebten Wortspiel zwischen ירא und ראה und dem Anfangsworte: אל תיראו, statt ראיתם das richtigere יְרֵאתֶם wiederherstellt, so lautet es: „denn vor denen ihr euch heute grauet (nämlich „den Ägyptern", wie richtig glossiert ist — die dadurch erst möglich gewordene Lesart כאשר statt אשר der Sept. und des Samarit. ist eine rationalistische Klügelei —), die sollt ihr in Zukunft nicht wieder schauen". Beide Male hören wir die Verheißung des glaubenskühnen Mose: zwischen Ägypten und uns ist es von heute ab mit jedem Bande, das uns von den Ägyptern abhängig machte, für immer vorbei. Der jetzt in Dt. 17, 16 Redende hat Dt. 28, 68 vor Augen gehabt, wie das aus והשיבך .... בדרך entnommene לשוב בדרך zeigt, und indem er wie der heutige Hebräer an den oben S. 186 ff. besprochenen Stellen das Ich in אמרתי als das Ich Jahves faßte (וי״י אמר), den Satz als Gebot gedeutet. Denn dem von ihm selbst vorgetragenen Verbote, Israel nach Ägypten zurückzuführen, konnte nicht eine Verheißung Moses, sondern nur ein Gebot Gottes mit diesem Inhalte zur Begründung dienen. Für die Erkenntnis der literarischen Art des Stückes Dt. 12—28 ist diese Tatsache bedeutungsvoll. Es enthält autoritative Worte, welche an anderen Stellen in ihm selbst zum Behufe der

Begründung beigezogen und nach dem Bedürfnis des Zusammenhanges ausgedeutet werden.

Und das ist hier um so unbedenklicher anzuerkennen, als in dem unmittelbar vorhergehenden V. 15 an das autoritative Wort des Königsgesetzes (Dt. 17, 14 ff.): „aus deinen Brüdern sollst du einen zum Könige über dich bestellen" die Erklärung gehängt wird, daß dieses jeden Ausländer ausschließe, weil dieser ja die Bedingungen nicht erfülle, die in dem Worte des Gesetzes אחיך enthalten seien.

Aber dies nur im Vorübergehen. Wie das 28. so ist auch das 27. Kapitel, wie früher aus dem Satze des Proömiums 11, 29. 30 erwiesen worden, als ein integrierender Bestandteil des von Kap. 12 an folgenden Literaturstückes zu betrachten. Denn auch in seiner jetzigen verwahrlosten und inhaltlich stark, in V. 14 jedenfalls um die in V. 12 angekündigten Segenssprüche, verkürzten Textgestalt handelt es von dem liturgischen Akte der Unterstellung des in Besitz genommenen Landes unter das über Segen und Fluch entscheidende Gesetz des Bundes, den Israel „heute" (V. 9) über sich genommen hat, im Gebiete der Stadt Sichem, wie dort angekündigt war. Je sicherer aber danach Kap. 27 in das dt. Bundesbuch gehört, desto sonderbarer kontrastiert sein Inhalt, die Regelung eines einmaligen feierlichen Aktes mit der Überschrift (12, 1. 2), welche lebenslang zu haltende Ordnungen ankündigt. In richtigem Gefühle dafür sind denn auch die unterschiedlichen Stücke jenes liturgischen Aktes zu Sichem aus dem sonst ununterbrochenen Flusse des Gesetzvortrages jedesmal (27, 1 und 11) durch einen ebensolchen erzählenden Satz über Mose herausgehoben, wie 5, 1 einer ist. Aber dann bleibt es eben doch charakteristisch für die erwartete Sammlung von Gesetzen, daß den Gesetzen auch Erzählungen über von Mose verordnete einmalige liturgische Akte zugesellt sind.

Gehen wir von da rückwärts, so können die prinzipiell bedeutungsvollen Worte (26, 16—19): „den Jahve hast du heute bestätigt (denn in V. 17 ist האמנת und in V. 18 האמינך die ursprüngliche, dem Sinne nach mit dem εἵλου und εἵλατο der Sept. übereinkommende Lesart), daß er dir Gott sein solle, und Jahve hat dich heute bestätigt, daß du ihm ein Eigentumsvolk sein sollst" nur gefaßt werden als eine feierliche Erklärung des Mose über

die Bedeutung der doch nicht ausdrücklich erzählten Akklamation des Volkes zu der heute vorgetragenen Bundesvorlage, daß nämlich durch sie der Bund perfekt geworden sei. Dann begreift sich am leichtesten, daß sie dicht vor dem Kap. 27 und seiner Anordnung über die Feier in Sichem steht; denn diese ist im wesentlichen eine Bestätigung des an der Schwelle des heiligen Landes übernommenen Gelübdes durch das in den Besitz desselben gelangte Israel. Nachdem es erlebt hat, daß Jahve durch das Gelingen der Okkupation seine Bundeserklärung über Israel zur Realität macht, weiht Israel nun sein Leben im okkupierten Lande der allseitigen praktischen Durchführung seiner eigenen Bundeserklärung an Jahve. Kurz, die beiden Akte gehören zusammen wie Programm und tatsächliche Ausführung.

Wenn nun in Kap. 26 vor dem Abschnitte V. 16—19, der so eng mit dem liturgischen Akte zu Sichem zusammenhängt, in V. 1—11 und V. 12—15 zwei Verordnungen hergehen, welche die für zwei gottesdienstliche Akte sich ziemenden Gebetsformeln vorschreiben, so rechtfertigt sich das im allgemeinen durch die Wahrnehmung, daß es liturgische Materien sind, die in beiden Kapiteln gehandelt werden. Aber auch im besonderen, wenn ich mit der Erwägung recht hatte, daß der Akt zu Sichem die dem Programm 26, 16—19 entsprechende Erwiderung Israels ist für die erlebte Ausführung des ihm dort Verheißenen durch Jahve. Denn die beiden in 26, 1—15 vorgeschriebenen Gebete verhalten sich auch so zueinander, daß das erste ein Bekenntnis des Dankes für die Treue und Güte ist, mit der Jahve durch geschichtliche Fügungen bis zur definitiven Einführung in das gelobte Land sich zu Israel als seinem Volke bekannt hat; daß das zweite aber in eine Bitte um den ferneren Segen Jahves im heiligen Lande ausgeht, welche sich auf das gute Gewissen des Betenden stützt, vor Jahve tatsächlich als der zu erscheinen, der auch seinerseits die gelobten Bundespflichten erfüllt hat (V. 15; V. 13. 14). Gleichwohl scheinen ihrer Genesis nach die beiden Akte und Gebete doch nicht so aufeinander berechnet zu sein, wie es ihre jetzige Zusammenstellung vermuten läßt. Denn der erste Akt ist sowohl nach der Anordnung (V. 1. 2), als auch nach dem Inhalte des vorgeschriebenen Bekenntnisses (V. 3 und 5ff.) als ein einmaliger

Ausdruck des Dankes für den in einen Besitzanteil am heiligen Lande Gelangten gedacht, so vorbildlich er auch immer für die Gesinnung sein mag, die der Israelit dauernd betätigen soll. Der zweite dagegen wird unter ausdrücklicher Beziehung auf den bereits in 14, 22—29 geordneten Turnus der Zehntjahre auf den Schluß des je dritten landwirtschaftlichen Jahres gesetzt (26, 12 ff.) und damit als ein regelmäßig zu wiederholender gekennzeichnet. Unter diesen Umständen scheint dieser Abschnitt der Materie nach zu 14, 28. 29 zu gehören, um so mehr als dort nur vom Verhalten des Israeliten in seinem Heimatsorte geredet und deshalb für diese Vorschrift über sein Verhalten am Orte des Heiligtums, zu dem er doch auch im dritten Jahre wallfahrten soll, eine offene Stelle vorbehalten ist. Wieder freilich, wenn man die eigentümliche Redensart והנחת בשעריך 14, 28 und ihre Gegensätzlichkeit zu והנחתו לפני יי 26, 10. 4 erwägt, so erscheint es nicht unglaublich, daß auch der erste Akt 26, 1 ff. der Materie nach ursprünglich in das Gesetz über die Zehntjahre 14, 22—27 gehörte und eine besondere Handlung in der Ablieferung des Zehnten an das Heiligtum darstellte, zumal der Schluß (26, 11) hier mit dem Schlusse dort (14, 26. 27) übereinkommt. Dort wäre er dann allerdings als eine zu wiederholende Handlung gedacht, und nicht, wie hier jetzt, als eine einmalige. Das ist um so wahrscheinlicher, als dort nach dem heutigen Texte jede Abgabe vom Zehnten an das Heiligtum verschwiegen wird und er nur als Mittel gedacht scheint, um eine Reihe fröhlicher Gelage (14, 23. 25. 26) für die Wallfahrenden selbst zu veranstalten. Auf alle Fälle erhält man den Eindruck, daß bei der Herausgabe dieses Buches bestimmte Ideen auf die Zusammenordnung der Stoffe, bisweilen gegen ihre Natur, eingewirkt haben. Weil die große Segens- und Fluchrede den Abschluß des Vortrages bildete (Kap. 28), weil die Segen und Fluch enthaltende Liturgie von Sichem (Kap. 27) die engste Beziehung zu ihr hatte, deshalb sind auch die liturgischen Vorschriften in Kap. 26, 1—15, die in gleicher Weise aus der Bundesidee erwachsen waren, hierhergestellt. Haben sie, wie ich eben als wahrscheinlich bezeichnete, ursprünglich eine andere Stelle in diesem „Gesetze“ gehabt, so verrät diese Versetzung an den Schluß eine Freiheit, welche sich zum Teil wenigstens am füglichsten aus dem Bewußtsein des Unterschiedes zwischen

eigentlichem Gesetz und Erläuterungen oder Anweisungen zu seinem praktischen Vollzuge erklärt.

Denn dazu gehören solche Formulierungen, wie 22, 16ff. für einen Klageantrag, oder 25, 7 für die Provokation einer öffentlichen Erklärung des Gegenpartes und ihre Annahme durch den Provozierenden, aber auch solche liturgische Formeln, wie die Pentade 20, 2—4 und V. 5—8, welche bei einem Heereszuge gesprochen werden sollen, ehe das ausrückende Volk unter die seiner Kopfzahl (denn in V. 9 ist כראש zu lesen, und wie Num. 1, 1—3 und 31, 48f., in der Umgebung von פקד und צבא das Wort ראש = Summe zu deuten) entsprechende Zahl von Führern geordnet wird, oder das Gebet der Ältesten in dem Falle des von einem unentdeckten Mörder vergossenen Blutes (21, 7ff.): „unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen und unsere Augen haben es nicht gesehen. Übe Nachsicht gegen dein Volk Israel, das du erlöset hast, Jahve, und laß nicht geschehen, daß unschuldig Blut inmitten deines Volkes Israel sei, bei dem der Mörder verborgen bliebe (statt des unverständlichen ונכפר להם הדם lese ich (וְנִסְתַּר ל(ו) הַמְרַצֵּחַ! Vielmehr schaffe du selbst das unschuldige Blut aus unserer (l. מִקִּרְבֵּנוּ) Mitte"! Denn soweit reicht die Formel, und falls der Abschnitt überhaupt einen mit 12, 28 und 19, 13 vergleichbaren Schlußsatz hatte, so ist nach den lucianischen und anderen Sept.handschriften vor כי תעשה in V. 9b wieder einzusetzen וטוב לך: „dann wird es dir wohlergehen, weil" usw. Wahrscheinlicher ist mir aber, daß erst die Deutung von תבער auf das Subjekt Israel und die Vergleichung von 19, 13 diesen Schluß erzeugt hat.

Nach der Analogie dieser auf ganz spezielle Einzelfälle berechneten Formeln darf man annehmen, daß auch die beiden in Kap. 26 zu den Erläuterungen über die Zehntgebote in Kap. 14 gehörten, daß sie aber als allgemeinerer Ausdruck für die Bundesidee, die das Leben Israels in dem gewonnenen Bundeslande reguliert, von den Herausgebern mit Kap. 27 und 28 vereinigt und so ein großer liturgischer Abschluß für das Bundesbuch hergestellt worden ist.

Eine ähnliche Erscheinung bietet der Anfang unseres Abschnittes in Kap. 12 und 13 dar, sofern er aus zwei parallelen Hälften besteht, jede durch eine ähnliche, allgemeine Formel ge-

schlossen, 12, 28: „Halte diese Worte, die ich dir heute gebiete, damit es wohlgehe dir und deinen Söhnen nach dir für immer, weil du tust, was Jahve deinem Gotte gefällt“ und 13, 18. 19: „weil du hörst auf die Stimme Jahves deines Gottes, zu halten alle seine Gebote, die ich dir heute gebiete, um zu tun, was Jahve deinem Gotte gefällt“, und jede eine Reihe unter sich verwandter Vorschriften enthaltend; die erste vier, welche die gottesdienstlichen Steuern und Mahle an den von Jahve zu erwählenden Ort seines Namens binden, die zweite drei, welche die Verpflichtung zu religiöser Polizeiübung einschärfen. Betrachtet man die letzteren, so haben sie nicht sowohl den Charakter von Gesetzen, als vielmehr den kasuistischer Illustrationen für die Erfüllung eines Gesetzes, welches die Todesstrafe auf religiösen Abfall setzt. Auch sind sie durchsichtig geordnet. Im ersten Falle ist der Verführer ein prophetisch begabter Mann, welcher öffentlich auftritt, im zweiten wird die Verführung eines einzelnen in der Heimlichkeit des traulichsten Verkehrs versucht; im dritten hört der Angeredete gegen[1]) eine ganze israelitische Stadt das Gerücht,[2]) daß sie den vorgeschlagenen Abfall zu ihrer Sache gemacht hat. Aber das angeredete Subjekt ist doch verschieden gedacht. Das erste Mal als die Bevölkerung, an die der Prophet sich wendet, das zweite Mal als der einzelne Israelit, das dritte Mal als das zur Heergenossenschaft verbundene Volk eines Stammes oder der den einzelnen Städten und Gauen übergeordneten Gemeinde. Man sollte danach denken, daß das erste und zweite Stück seine natürliche Stelle da habe, wo von den ordnungsmäßigen Gerichten, ihren Rechten und Pflichten in kapitalen Strafsachen die Rede ist, also hinter 16, 18, zumal da auch in diesem Abschnitte die Forderung der gewissenhaften Erhebung des Tatbestandes 17, 4 mit denselben Worten ausgedrückt ist, wie in 13, 15. Wiederum, wenn im zweiten Stück die Pflicht

[1]) Denn ב in 13, 13 ist zu verstehen, wie bei den Verben des Zeugens und Anklagens gegen jemanden.

[2]) Lies שֵׁמַע לֵ׳ nach שמועה לאמר 2. Sam. 13, 30 — שם und שמע sind von Sept. auch Gen. 29, 13 verwechselt —, tilge לשבת, das erst infolge der Verderbnis von שמע in שָׁם eingesetzt wurde, aber der Analogie von 15, 7; 16, 5. 18; 17, 2 widerspricht, wo die Definition der israelitisch gewordenen Stadt nie ein לשבת שם hinter נתן לך folgen läßt.

der Anzeige gegen den nächsten Angehörigen (13, 10, wo mit Sept. הַגֵּד תַּגִּידֶנּוּ statt des hebr. הרג תהרגנו zu lesen) verlangt wird, so ist eben eine solche Anzeige auch 17, 4 vorausgesetzt und dort (V. 7) in gleicher Weise wie hier 13, 10 die Pflicht der Zeugen hervorgehoben, daß sie bei der Exekution den ersten Schlag tun, sowie daß die Strafe in der Steinigung durch die Gemeinde bestehen soll. Endlich in dem ersten Stücke wird vor der Todesstrafe, deren Vollzugsart unbenannt bleibt (13, 6), als erstes dieses gefordert, daß der Angeredete in der selbständigen Gewißheit von der Wahrheit seines Glaubens, trotz aller von ihm in Anspruch genommenen Autorität dem Propheten nicht gehorche, sondern ihn als einen von Gott zur Erprobung der Seinen zugelassenen Versucher abweise. Nach dieser Seite scheint das erste Stück in den Abschnitt über die wahre und falsche Prophetie zu gehören, 18, 18 ff.

Die Hauptsache aber bleibt, daß die drei Stücke Exemplifikationen zu einem Gesetze sind, welches jetzt unausgesprochen bleibt, nämlich zur Forderung der Todesstrafe für religiösen Abfall inmitten des Bundesvolkes. Dieser wird ausdrücklich in 13, 4. 5 als Verletzung der ungeteilten Herzenshingabe an Jahve, den Gott Israels, bezeichnet. Statt dessen stehen diese drei Stücke unter dem allgemeinen Satze: „nur[1]) alles was ich dir („heute", Sept.) gebiete, darüber sollst du halten es zu tun; du sollst nichts dazu fügen und sollst nichts davon abziehen" (13, 1). Aber die Liebe und den Gehorsam gegen Jahve fahren lassen, um anderen Göttern zu dienen (13, 3—5) als dem Erlöser Israels (V. 6), ist doch etwas anderes, als ein Zusatz oder ein Abstrich an den gottesdienstlichen Vorschriften Moses. Denn als solche werden die Gebote 13, 1 durch den Gegensatz näher bestimmt, in den sie zu dem Inhalte von 12, 29—31 gestellt sind. Wenn man dort „nachdem sie ausgetilgt sind" als eine Glosse streicht, welche das אחריהם, da man nicht im räumlichen Sinne „hinter jemandem" verstrickt werden kann, zeitlich auszulegen auffordert, und statt "תנקש א mit Sept. das durch den Parallelismus von תדרש geschützte תִּבָּקֵשׁ לָלֶכֶת א׳ wiederherstellt, so ist dort ge-

[1]) Denn statt את, welches durch den Umstand ausgeschlossen ist, daß das nachfolgende את erst die vorhergehenden Worte zum Objekte stempelt, ist אַךְ wieder herzustellen.

sagt: „begehre nicht ihnen es nachzutun und stelle keine Nachfragen nach ihren Göttern an sagend: wie handeln[1]) diese Völker ihren Göttern gegenüber, damit ebenso auch ich handle?“ Damit ist nicht gemeint, daß die so Redenden den fremden Göttern dienen wollen, wie die heidnischen Völker ihnen dienen, sondern, daß sie den Kultus Jahves in seinen Mitteln und seiner Vollzugsform durch Anpassung an die Sitten der umgebenden Welt um seinen ursprünglichen aparten Charakter bringen, ihn weltförmiger und darum für die Heiden respektabeler machen möchten. Denn es wird in V. 31 nicht fortgefahren: „du sollst dem Jahve allein dienen!“, sondern „so wie die Heiden ihren Göttern tun, sollst du dem Jahve nicht tun“, weil Anpassung an die heidnischen Kultformen zu Dingen führt, welche dem offenbarten sittlichen Charakter Jahves schnurstracks zuwider sind. Wenn sich daran nun 13, 1 die Forderung schließt, ohne Zusatz und Abstrich sich an das „heute“ Vorgetragene zu halten, so kann dieses Vorgetragene nicht die Justizübung gegen die Verführer zum Dienste fremder Götter zum Inhalte haben, welche in 13, 2—19 verlangt wird, sondern nur die spezifisch israelitische, echte und rechte Verehrungsweise Jahves, bei der man bleiben soll, und die man durch keinen Zusatz fremder und durch keinen Abstrich genuiner Elemente verändern darf, um sie dem heidnischen Kultus gleichförmiger zu machen.

Je deutlicher aber, diesem Zusammenhange nach, 13, 1 Vorschriften über die rechte Verehrung Jahves in Israel ankündigt, desto empfindlicher tritt die Tatsache hervor, daß sie nicht folgen. Dann haben wir aber inmitten dieses angeblichen Gesetzbuches dieselbe Erscheinung, wie in den Einleitungsansprachen, daß gelegentlich mit unmißverständlichen Worten auf einen „heute“ vorgetragenen Gesetzestext hingewiesen wird, ohne daß er in seinem Wortlaute mitgeteilt ist. Und sie kann auch nur auf dieselbe Weise erklärt werden, nämlich durch die Annahme, daß der Redende gelegentlich bestimmte Abschnitte eines vor seiner Rede existierenden schriftlichen Gesetzes rezitierte, um daran seine exhorta-

[1]) Lies entsprechend dem Nachsatze ואעשה und V. 31 mit Sept. statt יעבדו vielmehr יעשו und vgl. zu את Ex. 20, 23, wo אתי sachlich soviel sagt wie „in meinem Kultus“.



torischen, erklärenden und die Kasuistik der Ausführung veranschaulichenden Bemerkungen anzuschließen, daß diese dann für sich aufgeschrieben worden sind, um als Material für die Erläuterung und den Unterricht zu dienen, welcher der Verlesung des heiligen Textes sich anschließen mußte, um seinen Sinn für die praktische Ausführung verständlich zu machen. Diese Beziehung der ihnen vorliegenden Papiere auf ein zu rezitierendes Gesetz haben die Herausgeber nicht erkannt; wohl aber haben sie die Lücke hinter der Ankündigung 13, 1 richtig empfunden und zur Ausfüllung derselben die drei parallelen, scheinbar ein wohlgegliedertes Ganze darstellenden Vorschriften über das Verhalten gegen religiöse Verführer 13, 2—19 an ihre jetzige Stelle verpflanzt. Und doch bekommen wir nicht in ihnen, sondern erst danach in 14, 1 ff. ein Stück der in 13, 1 angekündigten Vorschriften über die dem Heidentum gegenüber festzuhaltende religiöse Nationalsitte zu hören, wie sie aus dem einzigartigen Verhältnis zu Jahve folgt („ihr seid Kinder dem Jahve, darum" usw.).

Ähnliches stellt sich dar, wenn wir die vier Stücke der ersten Hälfte in Betracht nehmen, welche in 12, 28 durch eine den Schluß einer Vorschriftenreihe bezeichnende Formel abgeschlossen und mit der kategorischen Forderung am Anfange אבד תאבדון 12, 2. 3 durch die weitschichtige Formel „tut nicht so dem J. Eurem Gotte" verknüpft ist. Die beiden ersten in pluralischer Anrede [1]) binden beide die Darbringung der Opfer und die Ablieferung der pflichtmäßigen und freiwilligen Gaben für den Dienst Jahves an den einen von diesem erwählten Ort seines Namens und an dort zu veranstaltende Wallfahrtsfeiern, aber in V. 6. 7 und V. 11 und 12 mit so gleichförmigen Worten, daß das zweite Stück wie eine Duplette zum ersten erscheint, bei der erstens der Begriff „eure Häuser" (V. 7) durch „eure Söhne und Töchter und Sklaven und Sklavinnen" ausgelegt, und zweitens diesen Ab-

[1]) Abgesehen von ובאת V. 5, wofür aber nach Sept. und Sam. der Plural ובאתם zu lesen ist, und von V. 7b: aber „ihr und eure Häuser" ist am Ende des Satzes nachgetragen, nachdem es vor ושמחתם übergangen war vgl. V. 18, und mit בכל משלח ידכם schloß wie V. 18 auch V. 7. Die folgenden Worte כאשר [illegible] (denn so ist nach Sept. zu lesen) sind nach 15, 10; 16, 10 ein Zusatz der Reflexion über den verschiedenen Umfang der „Häuser" vgl. die Aufzählung V. 12.

hängigen der Ortslevit als mit zu berücksichtigen zugesellt wird (V. 12). Dazu kommt, daß das verlangte Verfahren das erste Mal in Gegensatz gestellt wird, wie es nach V. 4 scheint, zu den Diensten der Heiden auf den hohen Bergen, den Anhöhen und unter den grünen Bäumen (V. 2), das zweite Mal zu dem bisherigen Verfahren des noch heimatlosen Israel (V. 8).

Aber damit ist es nicht genug. Denn das dritte Stück 12, 13—19, welches wie das vierte (12, 20 ff.) sich durch singularische Anrede von den beiden ersten unterscheidet, geht in V. 17—19, wenn man von dem Fehlen der Brand- und Schlachtopfer absieht, in denselben Wortlaut aus, wie das erste und zweite Stück (vgl. V. 11 und 12 und V. 5—7 und das כי אם — לא daselbst mit V. 17. 18), spezialisiert den Begriff des Hauses, wie das zweite aufs umständlichste, fügt wie dieses den Ortsleviten als zu ladenden Gast hinzu und schließt, wie es mit השמר לך V. 13 angefangen hat, mit einem השמר לך, welches die Sorge für den Leviten als eine lebenslängliche Pflicht einschärft (V. 19).[1] Aber auch darin ist dieses Stück den vorigen gleich, daß es den von Jahve erkorenen Ort seines Namens und öffentlichen Dienstes in Gegensatz zu anderen stellt, die für den letzteren in Betracht kommen könnten. Es heißt zwar „nicht an jedem Orte, den du ersiehest," also wenn במקום richtig überliefert ist, was ich bezweifle, ganz allgemein „nicht an einem beliebig gewählten Orte". Aber wenn die V. 4. 5 auf V. 2 zurücksehen, so haben sich doch auch die Heiden ihre Kultstätten selbst gewählt, und wenn Israel nicht so tun soll wie sie, so kommt der Ausdruck V. 4 auf denselben allgemeinen Sinn hinaus. Und wiederum, wenn in V. 8 untersagt wird, noch ferner wie bisher in dieser Hinsicht zu tun, „alles, was in den eigenen Augen recht ist", so entspricht dieser Ausdruck dem anderen כל — אשר תראה V. 13 ebenfalls vollständig.

Das einzige wesentlich Neue ist in dem dritten Stücke die aus-

---

[1]) Denn mit Sept. ist statt כל ימיך und אדמתך wiederherzustellen כל ימי חייך und האדמה, da das Deuteronomium vernünftigerweise „dein ganzes Leben" immer als „dein ganzes Leben auf der Erde", nie als „dein ganzes Leben in deinem Lande" näherbestimmt (s. 4, 10; 12, 1; 31, 13), wenn es dasselbe überhaupt näher bestimmt (s. 4, 9; 6, 2; 16, 3).

drückliche Erklärung, daß das durch den Haushaltungsbedarf oder durch festliche Gelegenheiten des bürgerlichen Lebens herbeigeführte Schlachten und Fleischessen nach freiem Belieben daheim unter den beiden Bedingungen stattfinden dürfe, daß dies Fleisch nicht als ein Heiligtum, wenn auch als Gottes Gabe genossen, und daß das Blut auf die Erde geschüttet werde (V. 15. 16). Eben dieses aber wird mit denselben Stichwörtern noch einmal im vierten Stücke (V. 21 b. 22. 24) ohne jede Rücksicht auf das dritte festgesetzt. Denn die Worte „wie ich dir geboten habe“ in V. 21 beziehen sich nicht vorwärts auf die Regeln V. 22 ff. als schon einmal in V. 15. 16 aufgestellte, sondern rückwärts auf „von deinem Rindvieh und Kleinvieh, welches dir Jahve verstattet hat“, nämlich für dich zu schlachten, und geben zu verstehen, daß der Gesetzgeber vorher schon festgesetzt habe, was von seinem Vieh der Israelit als für seinen Genuß gestattet ansehen dürfe, und was nicht, was allerdings in diesem Buche jetzt nicht mehr der Fall ist. Die Hauptsache aber ist, daß die Sätze V. 20 ff. sich als ein wohlformuliertes selbständiges responsum auf die Frage geben: „wenn sich mein Gebiet erweitert und der einige Ort des Heiligtums in die Ferne rückt, soll ich dann auch noch für jede Schlachtung zum Heiligtum fahren oder für die festlose Zeit des Kirchenjahres auf den Fleischgenuß verzichten?“ Denn in dem Bescheide wird in V. 20 a jener Fall als wirklich gesetzt, in V. 21 a die damit gegebene Folge anerkannt, und auf Grund der letzteren (כִּי zu Anfang von V. 21, nicht כִּי, wie Sept. infolge falscher Deutung) die Entscheidung gegeben: „wenn dich Fleisch zu essen gelüstet, so hast du volle Freiheit es in deinen Toren zu essen (V. 20 b, wo am Schlusse בשר aus בִּשְׁעָרֶיךָ verstümmelt ist), natürlich nur von dem deiner freien Verfügung überlassenen Vieh (V. 21 b), als gemeine Fleischspeise (V. 22) und unter Festhaltung des (durch חֲזַק als alt gekennzeichneten) Brauches, das Blut als Gott gehörig auszuscheiden (V. 23). Dieses liegt dem Gesetzeslehrer so an, daß er in V. 26. 27 auch der Blutverwendung bei den Opfern am Heiligtum gedenkt, um alle Verhaltungsweisen des Israeliten gegen das Schlachtblut zusammen zu haben. So verschieden sie äußerlich sind, sie bekennen alle den Gedanken, daß das Blut dem Jahve gehört, der beides zugleich, der Herr der Erde und der Hausherr des Heiligtums ist.

Die gegebene Übersicht zeigt, daß diese vier Stücke, in denen je zweimal dieselbe Sache in denselben oder ähnlichen Worten, ja eine Sache dreimal ausgedrückt ist, nicht dazu geschrieben sind, um hintereinander vorgetragen zu werden. Man erhält vielmehr den Eindruck, daß sie in der Absicht zusammengeordnet sind, dem Gesetzeslehrer eine Mehrheit von analogen Formeln zum Unterricht über eine wichtige Sache zur Verfügung zu stellen. Sie sind aber nicht frei erfunden, sondern aus anderen Zusammenhängen herausgehoben. Denn das vierte Stück setzt wie oben gezeigt nach V. 21 eine Verordnung voraus über das dem Jahve entweder durch immergültiges Gesetz (vgl. קדשיך 12, 26 mit תקדיש 15, 19) oder durch menschliches Gelübde angehörige und das der freien Verfügung des Israeliten überlassene Vieh, in welcher nach V. 27 auch von den Opferarten gehandelt wurde. Desgleichen kann das dritte nach seinem jetzigen Anfange nur zu einer Vorschrift über das Brandopfer gemeint sein. In seiner zweiten Hälfte aber (לא תוכל) setzt es, genau so wie das לא תוכל in 16, 5 eine Belehrung über den exklusiven Sinn des vorhergehenden Passagebotes V. 2 bedingt, vor sich voraus den Satz des Zehntgebotes 14, 23: „du sollst essen vor Jahve usw. den Zehnten deines Kornes, deines Mostes und deines Öles und die Erstgeburten deines Rindviehs und deines Kleinviehs"; denn auf sein לא תוכל = es geht nicht an, läßt es folgen: „daß du in deinen Toren essest den Zehnten deines Kornes, deines Mostes und deines Öles und die Erstgeburten deines Rindviehs und deines Kleinviehs." Jetzt geht diesen Worten aber nicht mehr jenes Stück des Zehntgebotes voraus, zu dem allein sie passen, sondern das Verbot, die Brandopfer anderswo als am Heiligtum Jahves darzubringen, und die Erlaubnis, die Schlachtungen für den Hausbedarf daheim zu vollziehen unter Enthaltung von jeder Verwendung des Blutes (V. 13—15), Verfügungen, zu denen der Abschnitt לא תוכל V. 17 ff. gar keine direkte Beziehung hat.

Alle vier Stücke setzen ferner eine Verordnung voraus, welche einen von Jahve selbst erkorenen israelitischen Ort zur Stätte des gemeindlichen Kultus und der Erfragung göttlicher Bescheide bestimmt, wie überhaupt das ganze Bundesbuch. Und diese Verord-

nung mit ihren Erläuterungen kann nicht ganz kurz gewesen sein. Sie muß nicht bloß von dem Altar Jahves (12, 27), von dem priesterlichen Personal, das ihn bedient und dafür die Einkünfte Jahves genießt (18, 1), und das auf der anderen Seite mit definitiver Gültigkeit Fragen der Religion und des Rechtes entscheidet (17, 9ff.); sie muß auch gehandelt haben über das Verhältnis Jahves zu dieser Stätte, wie es sich in den Redensarten ausdrückt, daß er dort seinen Namen hinsetze, daß er dort wohne (לשכנו 12, 5) wie in seinem Hause (23, 19), und verständlich gemacht haben, wie das Wallfahren nach dieser Stätte nach 14, 23 dem Zwecke diene, daß der Wallfahrende lerne den Jahve zu fürchten sein Leben lang. Was er dort zu hören und zu sehen bekommt, muß also derart sein, daß es dieselbe Wirkung üben kann, wie die Lektüre der geschriebenen Thora, durch welche nach 17, 19 der König lernt den Jahve seinen Gott zu fürchten. Aber das Fehlen einer solchen Verordnung macht sich ganz besonders empfindlich, wo wie in 12, 5 das vorausgesetzte Heiligtum zum ersten Male als alle anderen ausschließendes auftritt.

Kommt man nämlich von dem gewichtigen Anfangssatze her (אבד ת' V. 2), welcher in die Forderung ausgeht, den Namen der alten Götter mit ihren Kultapparaten aus dem eroberten Gebiete zu tilgen, so sollte man nach Analogie von 7, 2—5. 24—26; Ex. 23, 23. 24; 34, 12—16 erwarten, daß als Zweck die Verhütung verführerischen Einflusses auf die Israeliten angegeben und an deren Verpflichtung erinnert werde, nur dem Jahve zu dienen und seinen Namen anzurufen. Statt dessen folgt (V. 4) die allgemeine Formel „nicht sollt ihr also Jahve eurem Gotte tun“, wie in V. 31, ohne daß man doch wie in V. 31 wüßte, worauf sich das כן in concreto bezieht. Nach Ex. 20, 23f. könnte man denken, es solle die Nachahmung heidnischer Kultapparate im Jahvedienste ausschließen; aber erstens befinden sich darunter auch die Altäre, die der Jahvedienst selbst fordert, und zweitens liegt das Gewicht auf der Ausrottung der heidnischen Götternamen. Oder auch, das „so“ solle sich, wie es der unter כי אם stehende Satz V. 5 zu fordern scheint, auf die Willkür beziehen, mit der sich die Heiden ihre Kultstätten ausgesucht haben (vgl. V. 13); aber daß sie das willkürlich und ohne ihre Götter zu befragen getan haben, ist vorher nirgends

gesagt, und die Ortsbestimmung „auf den hohen Bergen und den Hügeln und unter allen grünen Bäumen“, (V. 2), welche eher die Fülle der Kultstätten veranschaulicht, als die Willkür ihrer Anlage verrät, hat als bloße Explikation des כל vor המקמות gegenüber dem nachdrücklichen in V. 3 fortgesetzten Befehl אבד תאבדון so wenig logisches Gewicht, daß eine Rückbeziehung des כן in V. 4 über V. 3 auf eben sie unmöglich ist. Auf der anderen Seite verrät der unter כי אם an das לא כן des 4. V. angeschlossene Satz durch den eigentümlichen das Suchen göttlicher Gnade und göttlicher Unterweisung bezeichnenden Ausdruck תדרשו ובאתם, je kahler er jetzt neben dem breit ausgeführten והבאתם שמה V. 6. 7 erscheint, daß vor ihm das Suchen an anderen Orten verboten war. Eben dieses finden wir aber vor demselben allgemeinen Satze: „Nicht sollst du also dem Jahve deinem Gotte tun“ in V. 30, wenn es da heißt „damit du nicht begehrest ihnen nachzuwandeln und nicht nach ihren Göttern תדרש“. In der Tat paßt V. 29 als Einleitung zu dem Satze von der Vertilgung der Kultorte und Namen der heidnischen Götter V. 2. 3, und V. 30 als daran geknüpfte Verwarnung, und es wird wahrscheinlich, daß hier eine Umordnung stattgefunden hat, um den durch das Fehlen des Gesetzestextes hinter ihm unverständlich gewordenen Satz 13, 1 zu Verstande zu bringen. Für sich genommen enthält er erstens die Ermahnung nach der vernommenen Weisung zu handeln, zweitens das Verbot, dieselbe zu verändern. Er schien also die Mitte zu bilden zwischen zwei Lehrmaterien. Um die verbotenen Veränderungen zu veranschaulichen, hängte man ihm deshalb die drei Stücke in 13, 2ff. an, wie ich oben zeigte, und um die zu bewahrende Lehre (V. 28) zu gewinnen, setzte man die vier Stücke vor, welche alle mit gleichem Nachdruck den einen Jahve an dem einen von ihm erkannten Orte seiner Anbetung suchen heißen. Eben das schließt aber das Fortbestehen der heidnischen Kultstätten aus; darum paßte der volltönende Befehl אבד תאבדון davor und als Anfang der Huqqîm und Mišpaṭim; dagegen V. 29—31, welche die Gefahr des heidnischen Kultus und die greuelhaften Konsequenzen der Annahme heidnischer Moden vor Augen stellten, mit 13, 1 als Einleitung zu den Strafbestimmungen für die, welche in ihrer Neigung zum Götzendienste auf Ignorierung und Änderung der zuvor gegebenen Vorschriften hinarbeiten.

Unter diesen Umständen ist es gewiß nicht zufällig, daß dieser erste große Abschnitt 12, 1—13, 19 so geordnet ist, daß seine Gebote mit einem durch אבד von תאבדו׃ nachdrücklich hervorgehobenen ʾAlef, beginnen, und daß der zweite 14, 1—21 mit dem Bêth des auffallend gewählten und absichtlich vorangeworfenen Ausdrucks „בנים seid ihr dem Jahve eurem Gott" als des Grundes für die folgenden Gebote eingeleitet ist. Die Herausgeber haben ganz richtig herausgefühlt, daß in den ihnen vorliegenden Papieren der Anfang eines neuen Abschnittes oder die neue Materie, die zur Behandlung kam, durch verbindungslose Voranstellung des charakteristischen Ausdruckes für den beherrschenden Gedanken oder den Stoff markiert war. Das war höchst natürlich, wenn ihr Inhalt in Erläuterungen zu einem bekannten Gesetzestexte bestand, der die gewählten Ausdrücke aufwies, und es war sehr zweckmäßig, weil es die Auffindung des Ortes erleichterte, an welchem über jede Sache gehandelt wurde, zumal dann, wenn die mit dem gewichtigen Anfangsworte auch in die Ohren fallenden Anfangsbuchstaben eine gewisse Ordnung in ihrer Aufeinanderfolge repräsentierten. So steht der Abschnitt über die Jahre des Kirchenzehnten, des Armenzehnten und der Zessierung jedes Zehnten (14, 22 ff.; V. 28 ff., 15, 1) unter dem ʿAjin des Gebotes עשר תעשר; die Erörterung über die drei Feste 16, 1—17 unter den drei Sin von שמר (16, 1), שבעה שבעת (V. 9), שלש פעמים (V. 16) und endlich der ganz andersartige 16, 18 über die Gerichte und ihre Vollmachten unter dem doppelten Sin von שפטים ושטרים. Danach ist die Vermutung gerechtfertigt, daß die Herausgeber in der Ordnung des Buches sich durch initiale Stichwörter und die Reihenfolge ihrer Anfangsbuchstaben haben leiten lassen.

Aber nicht immer; denn der Satz 22, 12: „Gdilim sollst du dir machen an den vier Kanten deines Überwurfes" erklärt sich in seiner eigentümlichen Wortstellung am besten aus der Annahme, daß er eine Reihe von Kleiderverordnungen eröffnen sollte; und wenn unter dem Bêth von בנים (14, 1) lauter Gebote über die der Gottangehörigkeit des Israeliten entsprechende Wartung und Ernährung des Leibes gegeben werden, so scheinen die unter dem Gimel von Gdilim gegebenen Regeln über die Kleidung ebenso nahe dahinter zu gehören wie Gimel hinter Bêth. Aber heute steht jener Satz durch andere, sieben Kapitel füllende Materien davon

getrennt und ohne Fortsetzung durch entsprechende Gebote. In der Umgebung findet sich zwar in 22, 5 der dahin gehörige Satz, welcher die Vertauschung der Geschlechtskleidung, die zum heidnischen Mummenschanz gehört, verbietet; aber selbst auch ohne sachlichen Zusammenhang nach vorne und nach hinten. Und unmittelbar vorher in 22, 11 das ebenfalls zugehörige Verbot des Tragens von Stoffen mit leinenem Aufzug und wollenem Einschlage, aber an einer Stelle, wo unmittelbar vorher verboten ist, Ochs und Esel zusammenzujochen, wobei das eine Zugtier das andere überholen würde (V. 10), und den Weingarten zu den Reben hinzu auch noch mit Sämereien zu besetzen, wobei die Melêʼa d. i. die ausgereifte Frucht der letzteren zuvorkommen würde dem Ertrage der Reben (V. 9).[1] Offenbar hat hier der gleiche Gedanke unzulässiger Verbindung, welcher in V. 9 und 10 sich ausdrückt, anziehend auf V. 11 eingewirkt.

Ähnlich verhält es sich mit dem gewichtigen Satze unter Thav 18, 13: „תמים sollst du sein עם י׳ א׳“, der, nur mit Ps. 18, 24 vergleichbar, die Forderung ausspricht, daß Israel mit ganzer Hingebung sich zu seinem Gotte halte, oder im Streite der Parteien, wie im 18. Ps. zwischen Jahve und der Sünde, hier zwischen Jahve und heidnischem Götzenwesen, sich ganz und stets auf die Seite Jahves stelle; der Form nach entspricht er aber ganz dem Satze בנים אתם לי׳ 14, 1 und eignet sich zur grundlegenden Einleitung für Verbote von Handlungen, welche verraten würden, daß der Israelit doch nicht alles, was der Mensch an Weisungen und Hilfen von der Gottheit bedarf, von seinem Gotte Jahve erwarte und darum noch nach anderen Helfern neben ihm ausschaue. Aber gegenwärtig steht er in der Mitte von speziellen Unterweisungen, deren Inhalt sich allerdings jener allgemeinen Forderung unterordnen läßt, doch äußerlich isoliert. Denn der Satz V. 14: „denn diese Völker usw. hören auf die Zeichendeuter und Wahrsager“ zielt auf den folgenden Gegensatz ab: „dir aber hat es Jahve nicht also beschieden, indem er dir einen Propheten aus deiner eigenen

---

[1] Denn hier ist hinter der richtigen Glosse zu המלאה: „die Saat nämlich, die du säest“ statt ותבואת nach der Sept. *μετὰ τοῦ γεννήματος* wiederherzustellen את־תבואת und statt des absolut unverständlichen תקדש vielmehr תקדם, welches als 3. fem. המלאה zum Subjekte hat und את תבואת zum Objekte.

Mitte, wie ich es bin, zum Leiter und Lehrer geben wird, wie er dir auf deinen eigenen Wunsch versprochen hat" (V. 15 ff.). Diese Kontrastierung der Lage der Heiden und Israels in Bezug auf die Erkundung des göttlichen Willens hat gar keine deutliche Beziehung auf die grundsätzliche Forderung V. 13, daß sie mit כִּי wie jetzt in V. 14 an sie angeschlossen werden könnte. Vielmehr paßt vor ihr nur ein Satz wie V. 9b: „du sollst nicht lernen zu tun כתועבת הגוים ההם". Ebensowenig paßt jene prinzipielle Forderung V. 13 zu dem, was ihr jetzt vorhergeht in V. 12: „ein Greuel Jahves ist jeder, der solches treibt, und wegen dieser Greuel vertreibt sie Jahve vor dir". Da paßt nicht: „halte dich ganz an Jahve", sondern nur „so hüte dich, daß du, der Nachfolger, nicht gleiche Greuel tust, wie deine darum enterbten Vorgänger!" Das ist aber der Sache nach dasselbe wie die Mahnung V. 9b.

Hieraus erhellt, daß jenes gewichtige Wort von seiner rechten Stelle versprengt ist, und daß auch V. 9b nicht am rechten Orte steht. Aber nicht bloß das; drei andere Umstände beweisen, daß der ganze Abschnitt V. 9—13 in Verwirrung geraten ist, erst durch falsche Entzifferung und dann durch Umstellung und Nachbesserung. Der erste ist, daß ganz entgegen der pedantischen Genauigkeit, mit welcher das Deuteronomium die kanaanäischen Völker sonst definiert (vgl. V. 14), in V. 12b sie bloß mit אותם bezeichnet sein sollen. Aber sie sind nirgends vorher genannt, daß dieses Objektspronomen sich auf sie zurückbeziehen könnte. Die Grammatik leidet nur die Beziehung auf „alle die diese Greuel treiben" in V. 12a, obwohl doch Jahve nicht im Begriff ist „diese alle" vor Israel zu vertreiben. Der zweite ist für den Fall, daß die herkömmliche Übersetzung des Satzes V. 9b richtig wäre: „lerne nicht zu tun nach den Greueln dieser Völker" d. i. כת׳ הגוים ההם gleicher Art. Um ההם verstehen zu können, müßte eine Beschreibung irgend welcher Art über die Völker vorhergegangen sein, was nicht der Fall. Aber die Übersetzung ist nicht richtig. Wo das Deuteronomium, sei es mit oder ohne nachfolgenden Relativsatz (z. B. 20, 15), mit einem Demonstrativ auf die kanaanäischen Völker als vor den Blicken Israels im Westjordanland wohnende hinweist, gebraucht es stets das Wort האלה. Dagegen ההם nur hier und 29, 17. Nun wird zwar auch hier übersetzt „den Göttern dieser Völker", aber gegen die Absicht

des Redenden. Denn er fürchtet nicht, daß die Israeliten in ihrem Lande die Götter der Länder, durch die sie bisher passiert sind, also z. B. Ägyptens oder Moabs, wie den Baal Pe'or (29, 15. 16), anbeten möchten — viel näher lagen ihnen doch die kanaanäischen — sondern vielmehr, daß sie verführt durch den Vorgang der Kanaanäer Göttern „gleicher Qualität", wie jene von ihnen gesehenen und verabscheuten sie hatten, Verehrung erweisen könnten. Bezöge sich הָהֵם auf „die Völker", so könnten es nur die nicht-kanaanäischen sein, die Israel vor seinem Einzuge in Kanaan kennen gelernt hat. Nun hat aber der Redner nicht diese Völker, sondern ihre Götter als solche schimpflicher Qualität beschrieben; nicht auf die Völker, sondern auf die Götter von Holz und Stein, Gold und Silber und ihre greulichen Fratzen (V. 16) weist jenes הָהֵם im dem Sinne von „solche" zurück, und es ist nach dem zweifellosen Schema von ספר התורה הזה zu übersetzen „diese Götter der Heiden" oder zu deutsch: solche Heidengötter. Ebenso aber auch in 18, 9b: „lerne nicht zu tun nach diesen Heidengreueln", so daß הָהֵם sich nicht auf הגוים, sondern auf תועבת bezieht. Dann ist aber klar, daß dieser Satz nur paßt nach einer Aufzählung von Dingen, welche notorisch bei den Heiden sich finden, d. h. hinter dem Kataloge derselben in V. 10. 11. Erst als V. 9b an die jetzige Stelle aufgerückt war, wurde V. 12 eingeschoben, um, nachdem in V. 10. 11 die gemeinten Dinge aufgezählt waren, erstens die Bezeichnung derselben als „Greuel" durch V. 12a, und zweitens ihre scheinbare Charakterisierung als „Greuel dieser Völker" durch V. 12b auszulegen.

Diese Versetzung und Versprengung von V. 9b und V. 13 hängt aber gewiß ursächlich zusammen mit der dritten Auffälligkeit, welche ich in der Gestalt des jetzigen Anfangssatzes V. 9a finde. Man übersetzt denselben, soviel ich weiß, ausnahmslos: „wenn du in das Land kommst, das dir Jahve dein Gott zu geben im Begriff ist." Aber eben diese dem Deuteronomium überaus geläufige Formel wird ausnahmslos durch כִּי תָבֹא ausgedrückt, wie überhaupt das „Wenn" und „Sobald" der Zukunft, für welche das Gebot gilt, immer durch כי mit nachfolgendem Imperfekt. Die Partizipialkonstruktion nach dem Schema אתה בא findet sich sonst nur in Relativsätzen mit אשר, und in den sehr seltenen Fällen, wo sie hinter כי erscheint, wie 11, 31 und hier, ist das כי ebenso wie jenes

אשר rückbezüglich gemeint, d. h. כי ist nicht das temporale quando (ingressus fueris), sondern das kausale „denn". So entspricht es allein dem Sinne von אתה בא = „du stehst im Begriff einzukommen". Das ist eine unleugbare Tatsache, die zur Begründung von Forderungen dienen kann, aber nicht der Fall der Zukunft, für welchen die Forderungen gelten sollen, wie כי תבא sagen würde (vgl. 17, 14). Übersetze ich aber richtig: „denn du bist im Begriff in das Land zu kommen, das Jahve dir zu geben im Begriff ist", so erhellt unzweifelhaft, daß kein Gebot so anfangen kann, daß etwas vorhergegangen sein muß, was mit „denn" begründet werden mag; ferner aber auch, daß dieser Satz mit den beiden Partizipien wie ohne Analogie im Dt., so auch in sich unmöglich ist. Denn der Relativsatz sagt genau dasselbe, nur vom Standpunkte Gottes aus, was der Hauptsatz vom Standpunkte Israels, und deshalb nichts anderes, als wenn es hieße: „du stehst im Begriffe in das Land zu kommen, in das du zu kommen im Begriffe stehst". Es muß also ein solcher Anfang vor V. 9 gefunden, und der seltsame Satz כ׳ אתה בא so emendiert werden, daß er mit seinem relativen Abschlusse einen deuteronomischen Sinn gibt.

Was das letztere anlangt, so will der sehr häufige Ausdruck des Relativsatzes „das, oder, die Jahve dir schenkt (נֹתֵן), oder, geschenkt hat" (נָתַן) — an manchen Stellen paßt das letztere mindestens ebenso gut, als das von den Punktatoren vorgezogene נֹתֵן — im Dt. stets entweder denjenigen Teil des verheißenen Landes bezeichnen, der wirklich israelitischer Besitz geworden ist (s. z. B. 13, 13; 16, 5. 18; 19, 2; 21, 1), oder das Land überhaupt als ein von Gott gegebenes Gut, das den Menschen beseligt (8, 10; 11, 17; 16, 20; 25, 15), und das andererseits ihn zur Heiligkeit verpflichtet (19, 10. 14; 21, 23; 24, 4). Hier, wo es sich um Fernhaltung heidnischer Greuel handelt, kann nur der letzte Gedanke herrschen; und wenn ich die beiden Sätze 21, 23 und 24, 4 vergleiche, so trage ich kein Bedenken, die jetzt unverständliche Konsonantengruppe

(כ)יא תהבא אל הארץ zu verbessern in

לא תטמא את הארץ d. h. „verunreinige nicht das Land, welches Jahve dein Gott dir zu schenken im Begriff ist". Vor diesen negativen Satz paßt aber der versprengte, jetzt heimatlos stehende gewichtige V. 13, wenn man das vorläufig eingeklammerte, noch

unverwandt gelassene כ in י wiederherstellt. Danach halte ich unter Herunterrückung von V. 9b an die Stelle von V. 12 folgendes für den ursprünglichen Wortlaut: „Du sollst dich ganz halten an Jahve deinen Gott, damit du nicht das Land, das Jahve dir schenkt, verunreinigst (V. 13. 9). Es soll nicht betroffen werden in deiner Mitte, wer usw. (V. 10. 11). Lerne nicht zu tun nach diesen Greueln der Völker (V. 9b). Denn diese Völker, die du einzunehmen im Begriffe bist, hören auf Zeichendeuter und Wahrsager, du aber usw." (V. 14ff.). Es liegt auf der Hand, daß erstens keine gewerblichen heidnischen Wahrsager in Israels Lande dulden (V. 10. 11), zweitens keine heidnische Wahrsagerei nachahmen (V. 9b) zur Vermeidung der Verunreinigung des gottgeschenkten Landes gehört (V. 9a). Aber der Verunreinigungen, die durch ganzes Halten zu Jahve ausgeschlossen sind (V. 13), gibt es auch noch andere, und es ist deshalb anzunehmen, daß der Gebotekomplex, der unter תמים stand, ursprünglich umfassender war. Sachlich gehörte jedenfalls das Verbot der Qadeschen 23, 18. 19 dahin und Sätze wie 16, 21. 22 können darin gestanden haben, gleichwie 20, 7 auch in 24, 5. Wenn man aber erwägt, daß die zweite Hälfte dieses Abschnittes vom Propheten handelt, dem Mose gleichen Mittler des göttlichen Wortes, und daß der Wunsch des Volkes nach einem solchen und die entsprechende Verheißung Jahves gar keine Beziehung auf die in der ersten Hälfte (V. 9—12) besprochene heidnische Wahrsagerei verraten, so darf man die Versetzung des mit תמים anfangenden Satzes vor V. 9 weg, in seine jetzige Stelle vor V. 14—22 doch aus der Absicht erklären, dieses Stück vom Propheten als einen selbständigen, wichtigen und neuen Abschnitt hervorzuheben. Die Herausgeber haben also ganz richtig gefühlt, daß jener Satz einen Absatz zu markieren bestimmt war, und dann ist es gewiß nicht zufällig, daß nach ihrer Ordnung der Abschnitt über den Propheten mit Thav beginnt und hinter dem letzten mit Šin steht, welcher über Richter und König, über Priester und Leviten gehandelt hat.

Sie konnten diese Auszeichnung des Abschnittes V. 14ff. durch den umgestellten Satz V. 13 am unbedenklichsten vornehmen, wenn sie das Rätselwort על האבות (V. 8) richtig noch als Überschrift deuteten „über (oder wider) die 'Oboth"; denn der mit diesem

markanteſten Einzelausdruck aus V. 11 hervorgehobene allgemeine Begriff des Wahrſager= und Beſchwörerweſens ſchien nur für den Abſchnitt V. 9—12 paſſend. Es iſt aber ebenſo möglich, daß ſie ihn auch ſchon עַל הָאָבוֹת ausgeſprochen haben, wie ſoweit ich weiß, alle Überſetzer und Ausleger mit Ausnahme Steuernagels. Trotz Einbeziehung des Ausdruckes in V. 8 und unrichtiger Deutung des Verſes, iſt dieſem Ausleger, wie ich mit Befriedigung ſehe, doch die Ahnung gekommen, daß הָאֹבוֹת auszuſprechen ſei. Aber die Worte ſind eine Überſchrift über V. 9ff., welche den Leſer aufmerkſam macht, daß er hier Ausſprüche über dieſen Heidengreuel finde. Allein dazu paſſen ſie; dagegen in V. 8 ſind ſie überflüſſig und ſtörend und zugleich ohne allen Sinn. Wer in der Ausſprache „der Väter wegen" Sinn findet, der hat den Sinn erſt hineingetan. So die Vulg.: in urbe sua ex paterna successione; denn in urbe sua ſteht nicht im Texte, successio ebenſowenig, und die Erſetzung von האבות durch אבותיו „ſeine Väter", auf welche der Begriff der „väterlichen Erbfolge" aufgebaut iſt, beruht auf derſelben Willkür, mit welcher umgekehrt Dillmann האבות nicht levitiſche Familien, die Familien der Heimat des Leviten bedeuten läßt. Auch bei ihm iſt „die Heimat" eingeſchwärzt und für האבות der ganz andere Begriff „der Vaterhäuſer" d. i. der Familien untergeſchoben, ein Fehler, den auch die jüdiſche Auslegung begeht, wenn ſie an die Bewirtung der Leviten bei den Angehörigen der 24 Prieſterklaſſen denkt. Steuernagel wieder, der ſtatt des vorangehenden מִמְכָּרָיו im Hebr.: מִכְּמָרִים vermutet und dieſes artikelloſe Nomen mit dem artikulierten הָאֹבוֹת zu einem Paar koordinierter Begriffe durch das hinter לבד מן, im Sinne von „ſamt" unmögliche עַל zuſammenbindet und überſetzt „ausgenommen die, welche Götzenprieſter ſind, ſamt den Totenbeſchwörern" (während er — was freilich unverſtändlich wäre — hätte überſetzen müſſen: „das ſoll er eſſen abgeſondert von Götzenprieſtern um der Totenbeſchwörer willen") fügt vor לבד folgende Kleinigkeit in den Text ein: „was ich eben von dem einzelnen verziehenden Leviten geſagt habe, gilt prinzipiell von allen außerhalb Jeruſalems wohnenden Leviten. Da aber notoriſch manche derſelben Götzenprieſter ſind, andere wieder das Gewerbe der Totenbeſchwörung betreiben, ſo ſoll das Geſagte von den Leviten überhaupt nur gelten לבד מ' d. i. nach Abzug derjenigen, welche

Götzenpriester und Totenbeschwörer sind." Daß die letzteren unter den Leviten zu suchen seien, steht nicht im Texte, und vor dem sofort folgenden Verbote, Totenbeschwörer im Lande zu dulden (V. 9—12), nimmt sich die Voraussetzung sehr sonderbar aus, daß Leviten als Götzenpriester und Totenbeschwörer ruhig in ihren Städten im Lande wohnen und ihre Levitenrechte genießen können, und daß ihre einzige Strafe lediglich der Ausschluß von den Priesterrechten in Jerusalem sein solle.

Aber für das Deuteronomium ist der Levit seinem Begriffe nach der legitime und legitimierte Jahvediener; dem Jahve zu dienen ist sein Beruf; darum hat er keinen Grundbesitz, der ihn ernährte, und lediglich als der legitime Jahvepriester ist er der Fürsorge seiner Ortsgenossen befohlen. Nur so denkt ihn das Deuteronomium; daraus folgt, daß ein Levit, der Götzenpriester wird oder ein für Jahve greuelhaftes, heidnisches Gewerbe ergreift, aufhört Levit im deuteronomischen Sinne zu sein. So gewiß wie man den verführerischen Propheten nicht mehr als Propheten scheut (18, 22), den götzendienerischen Verwandten nicht mehr als Verwandten schützt (13, 6. 9 f.), so gewiß verfällt auch dieser Levit der Strafe der Hinrichtung oder, wie die 18, 10 ff. beschriebenen Personen, der Landesverweisung.

Dazu kommt, daß die allgemein verbreitete Meinung, es handle sich in V. 6—8 um den einzigen Fall, daß ein Levit von seiner Heimat nach Jerusalem oder richtiger: nach dem von Jahve bestimmten Zentralheiligtum verziehe, sich lediglich auf das Wort „Jahve" in V. 6 stützt, welches der Hebräer als Subjekt von יבחר darbietet. Aber eben dieses, das sich nach der Analogie der vielen Stellen, wo es im Dt. hinter המקום אשר יבחר gesetzt ist, leicht einschleichen, schwerlich aber ausfallen konnte, fehlt nach Ausweis des cod. Vat. und einiger anderer Handschriften in den ursprünglichen Septuaginta.[1]) Und mit Recht, denn der Gesetzgeber will dem Leviten das Recht der Freizügigkeit sichern, indem er die dem Leviten zustehenden Rechte und Einkünfte, die er in seiner angestammten Heimat genossen hat, ihm auch an dem neuen Orte

[1]) Vgl. das Wachstum, wenn zu *ὃν ἂν ἐκλέξηται* des Vat., erst *κύριος* in A. F. X. minn., dann *κύριος ὁ θεός* in einigen minn. und endlich *κύριος ὁ θεός σου* in XI. und minn., namentlich den Lucianischen, hinzugefügt ist.



zuspricht, den er sich erwählt. Er soll von den Bürgern dieses Ortes nicht als advena den bei ihnen angesessenen Leviten nachgeordnet werden, vielmehr für die gleichen amtlichen Leistungen mit den angesessenen Ortsleviten die gleiche Unterhaltung genießen. Daß dieses die Meinung ist, erhellt aus dem Ausdrucke „ganz nach seiner freien Neigung" V. 6, welcher nur da natürlich ist, wo für die Wahl (יבחר) eine Vielheit zu Gebote steht. In 12, 15. 20. 21 sind es die Zeiten, die Tiergattungen und die Quantitäten, die zu bestimmen mit diesem Ausdrucke in die freie Wahl des Schlachtenden gestellt werden; hier die für den Leviten in Betracht kommenden Orte außerhalb der von ihm aufgegebenen Heimat. Darunter kann er sich den auswählen, der ihm am besten gefällt, ebenso wie der ebenfalls als Gast in Israel weilende Flüchtling nach 23, 17 sich in unbeschränkter Freiheit den Ort zum Aufenthalte soll wählen können, wo es ihm am meisten gefällt. In einem Zusammenhange, wo von den Rechten der Leviten geredet wird, und in einem Buche, welches den Ortsleviten der regelmäßigen Fürsorge durch die Bürger des Ortes anbefiehlt, ist es nur natürlich, daß, weil er ein Gast ist (אשר גר שם), mit der Freizügigkeit ihm zugleich die Garantie der Fortdauer seiner amtlichen Funktionen und Kompetenzen gegeben wird. Handelte es sich um den Gegensatz von Land und Hauptstadt, wobei der Möglichkeit anderweitigen Verziehens von einer Landstadt zur anderen und von der Hauptstadt aufs Land sonderbarerweise gar nicht gedacht wäre, so hätte es müssen heißen: „wenn einer von denjenigen Leviten, welche in deinen Orten wohnen, den Entschluß faßt an den Gottesort zu verziehen". Statt dessen heißt es: „wenn der Levit auszieht (denn nach Vulg. si exierit und vor folgendem וּבא, als dem Korrelate zu יצא, ist statt כי יבא zu lesen: כִּי יֵצֵא) von einem deiner Orte (einerlei also, ob aus Jerusalem oder Sichem oder einem obskuren Orte) aus dem ganzen Israel (so daß der Unterschied der israelitischen Stämme keine Rechtsbeschränkung mit sich bringen soll), so komme er ganz nach seinem freien Belieben an den Ort, den er vorzieht, (V. 7) und diene dort im Namen Jahves deines (st. „seines", mit dem ursprüngl. Sept.texte) Gottes wie alle seine Brüder, die Leviten, die dort vor Jahve stehen," d. h. priesterlichen Dienst verrichten. Denn in allen Orten, wo Leviten von den Bürgern

unterhalten werden, werden sie wegen ihrer Amtsübung an diesen Orten unterhalten.

Was aber den 8. Vers anlangt, der verhüten will, daß man die Zugezogenen gegenüber den Angesessenen bei der Zumessung des den Leviten Zukommenden, z. B. vom Armenzehnten (14, 29, vgl. ואכלו daselbst mit dem יאכל hier) als Leviten zweiter Klasse behandle, so ist zunächst festzustellen, daß statt יאכלו des Hebr. mit Sept. u. Sam. יאכֵל (so auch Steuernagel) gelesen werden muß; denn von dem in V. 6 u. 7 gesetzten einen Leviten ist die Rede, wie im Hebr. selbst das singularische Suffix des folgenden Wortes noch beweist. Eben dieses aber ist nach denselben Autoritäten nicht ממכריו, sondern ממכרו zu schreiben, und da „sein Verkauf" absolut keinen Sinn gibt, anzunehmen, daß das zweite Mêm aus einem in der althebr. Schrift ihm sehr ähnlichen ש verschrieben ist (wie nach dem Obigen in 22, 9 תקדש aus תקדם), so daß לְבַד מִשְּׂכָרוֹ „abgesehen von seinem Lohne, von seinem eigenen Verdienste" bedeutet. Es steht sich nämlich gegenüber die pflichtmäßige Leistung der Bürger an die Gesamtheit der Leviten des Ortes, von der jeder selbständige Levit den gleichen Anteil erhält, und das was das levitische Individuum für Handreichungen seiner aparten Zunfttechnik von denjenigen vergütet bekommt, die ihn darum angehen. Eine äußere Bestätigung der Lesung שְׂכָרוֹ finde ich in der seltsamen Übersetzung des samaritanischen Targums אכרותה. Dieses mir aus keinem aramäischen Dialekt bekannte Wort, welches man von כרה im Sinne von „handelseinswerden" herleiten könnte, ist nämlich nichts anderes, als eine Nebenform zu איגרותא oder אגרותא, welches neben dem bekannten איגרא = hebr. שָׂכָר vorkommt und speziell dem synonymen hebr. מַשְׂכֹּרֶת überall in der Genesis (29, 15; 31, 17. 41) entspricht. Wie überhaupt im Aramäischen, so ist speziell im Samaritanischen öfter ג und כ vertauscht. Petermann hat vom samaritanischen Priester das נכדי Gen. 21, 23 nigdi aussprechen hören (Abhandl. zur Kunde des Morgenlandes, 5. Bd. 1876, S. 181), und so steht auch im samaritanischen Pentateuch an jener Stelle geschrieben ולנגדי statt ולנכדי unseres Hebräers. Ebenso lesen wir in Dt. 14, 18 bei ihm דוגיפת und im massoretischen Hebräer דוכיפת.

Es erübrigt noch das letzte Rätsel: חלק כחלק, was nach dem

Schema manus manum lavat nur übersetzt werden kann: (er soll essen) „den einen Teil wie den anderen Teil“, das würde heißen: wenn er ißt, soll er immer gleich große Portionen essen — im Zusammenhange unbrauchbar und in sich unvernünftig. Der Sinn muß zweifellos sein: er soll von den Lieferungen an die Ortsleviten einen gleich großen Anteil erhalten, wie die angesessenen Kollegen. Aber im ganzen Alten Testamente gibt es keine Analogie für חֵלֶק כְּחֵלֶק, welche erlaubte, der Formel diesen Sinn beizulegen. Vergleichbar ist nur אִישׁ כְּאָחִיו (Lev. 7, 10; Ez. 47, 14) im Sinne von „der eine wie der andere“. Dann muß man aber, um den notwendigen Sinn „eandem partem quam et caeteri“ zu gewinnen, statt כחלק auch schreiben כְּחֶלְקָם. Wenn nun der Satz lautet: „den gleichen Anteil wie sie soll er zu verzehren bekommen ungerechnet das, was er selbst sonst verdient“, so ist das der klare und absolut keiner Ergänzung bedürftige Abschluß der Verordnung V. 6—8. Die Worte עַל הָאָבוֹת, ob man „der Väter wegen“ oder „der 'Oboth wegen“ übersetzt, sind total überflüssig und unerwartet und stören obendrein die Rede, weil sie in keinerlei Deutung eine verständliche Beziehung auf das in V. 8 Gesagte zulassen. Damit ist erwiesen, daß sie zu V. 9 ff. gehören, daß sie עַל הָאֹבוֹת ausgesprochen und als ein Vermerk für den Leser angesehen sein wollen, im folgenden sei Unterricht über die Materie der 'Oboth zu finden.

Dann hat es aber eine Zeit gegeben, wo man als Hauptsache in diesem Abschnitt die Gesetzesworte gegen das Beschwörerwesen ansah, auch wenn sich als haggadische Erläuterung die Rede über den israelitischen Propheten daranschloß; insofern gehört er mit 12, 29—31 zusammen oder auch mit 14, 1. Die Herausgeber haben das Gewicht auf die israelitische Propheteninstitution gelegt und den davon handelnden Teil durch den gewichtigen Satz V. 13 hervorgehoben, um auf den unter Sin stehenden Abschnitt über die anderen obrigkeitlichen Institutionen diesen unter Thav gestellten über die prophetische Autorität folgen zu lassen. Es bestätigt sich also, was ich oben sagte, daß sie bei der Ordnung der von ihnen herauszugebenden Papiere unter Verwendung gewisser Merkzeichen in ihnen selbst, sich auch durch eigene verständige Ideen haben bestimmen lassen, nach welchen der ihnen vorliegende Text nicht ebenso orientiert war.

Am deutlichsten sind die Ideen der Herausgeber offenbar in dem Abschnitte 16, 18—18, 22. Mit geflissentlicher Eile wird von den Kommunalgerichten (16, 18—20) zu dem Obergerichte am Orte des Zentralheiligtums, welches durch den Priester und den gerade regierenden Richter (17, 9. 12) repräsentiert ist (17, 8—13), dann zu dem Könige (17, 14—20), zu den Priestern und Leviten (18, 1—8) und von ihnen zu der prophetischen Autorität (18, 13 ff.) fortgeschritten, so daß man nun eine volle Übersicht über alle bürgerlichen und geistlichen Autoritäten in Israel hat.

Aber dieses ist nur erreicht durch die jetzige auf Weglassung von Hergehörigem und Zusammenstellung von Ungleichartigem beruhende redaktionelle Anordnung. Denn nur von den Kommunalgerichten und vom Könige redet der Text als von zu schaffenden Institutionen, und vom Propheten als einer von Jahve verheißenen Autorität. Dagegen wird bei den priesterlichen Dienern Jahves nur daran erinnert, daß sie nach alter Ordnung von den Einkünften[1]) Jahves leben sollen (18, 1. 2), und hieran außer der oben besprochenen Verfügung über ihre Freizügigkeit (18, 6—8) eine Verordnung über diejenigen Ehrenportionen geknüpft, die sie außer vom Heiligtum Jahves her (V. 1. 2) daheim von ihren Mitbürgern (מאת העם) bekommen sollen, sei es bei der Kornernte, beim Öl- und Weinkeltern, bei der Schafschur (V. 4), oder bei den Hausschlachtungen (V. 3). Denn diese sind, wie die älteste jüdische Überlieferung annimmt, nach der Analogie von V. 4 gemeint, auch dann, wenn man nicht, wie ich es für richtig halte, מֵאָז זָבְחוּ (= sobald, oder jedesmal wenn sie die Schlachtung vollbracht haben) für מאת זבחי verbessern will.[2]) Hier wird also nicht das Priestertum an-

---

[1]) Denn אִשֵּׁי = *καρπώματα* ist von demselben נְשֵׁי abzuleiten, aus welchem שֵׁי durch Aphäresis des נ gebildet ist, indem man bei Erhaltung des Anlautes אִנְשֵׁי = אִשָּׁה sprach, wie die Samaritaner בְּ = ev und לְ = el, und die Hebräer für זרוע auch אזרוע, für צערה auch אצעדה. Vgl. unten zu Ex. 22, 30.

[2]) Es wäre die größte Torheit, wenn man die Tierstücke in V. 3 als eine Vorstufe zu der „Webebrust und Hebeschulter" betrachten wollte. Diese gehören zu den אשי Jahves, die nach V. 1 seines priesterlichen Dieners Erbteil sind. Jene dagegen definieren, was die daheim dreschenden, kelternden, scherenden und Vieh schlachtenden Besitzer dem besitzlosen Ortspriester, speziell von den Schlachtungen als Ehrenpräsent darreichen sollen, während das Maß der Erstlingsprobe

geordnet, sondern es ist von gewissen Einkunftsrechten der Priester die Rede. Ebenso ist es auch mit dem Obergericht. Es wird nicht angeordnet, sondern unter der Voraussetzung, daß es existiere und um Entscheidung von einer Kommune angegangen werde, wird seine Entscheidung als definitiv gültig gesetzt und das Recht und die Pflicht der Exekution derselben dem Kommunalgerichte (17, 11) zugesprochen. Das Stück 17, 8—13 ordnet also für das Kommunalgericht die Grenzen seiner Kompetenz im Verhältnis zum Obergericht, gehört mithin in den mit 16, 18—20 beginnenden Abschnitt.

Denn dieser kann sich unmöglich auf die rein formale Forderung beschränkt haben, daß die Gerichtspersonen unparteiisch Recht sprechen sollen (16, 18—20), er muß auch ihre Vollmachten in Bezug auf die Rechtsmaterien festgesetzt haben; wie denn gleich in dem Falle 17, 2—7 Recht und Pflicht der Todesstrafe gegen den Ortsangehörigen, der des religiösen Abfalls überführt ist, diesen Kommunalgerichten beigelegt erscheint, so daß nur der Begriff der Überführung durch Zeugen festgestellt zu werden braucht. Aber ebenso notwendig war die Belehrung über das Zeugenwesen bei diesen Ortsgerichten, welche jetzt 19, 15—21 steht. Denn hier wird zu dem Verbote, Anklagen über Vergehen bloß auf die Aussage des Anklägers hin zur Verfolgung anzunehmen (V. 15), die Forderung gefügt, im Interesse der Abschreckung von lügenhaften, Ehre und Leben des Nächsten gefährdenden Anklagen, jeden Fall einer Anklage durch einen einzelnen Zeugen zur Untersuchung zu ziehen, bei dem es auf die Erzielung der Todes- oder sonst schimpflicher Leibesstrafe, wie חמס und סרה (V. 16) sie verdienen, abgesehen ist. Denn in עד חמס ist חמס gen. obj. und nicht qualit. = „ein frevler Zeuge"; erst durch die Untersuchung ergibt sich ja nach V. 18, daß der Zeuge gelogen hat, daß er ein עד שקר ist; vorher kann das niemand wissen, deshalb ist עד חמס ganz richtig durch לענות בו סרה erklärt. Die Richter in V. 17 aber sind nach V. 18 die Kommunalrichter, und nicht die des Obergerichtes, wie die zu לפני יי aus 17, 8 ff. geschöpfte Glosse glauben lassen könnte.

Ebenso gehört in diesen Zusammenhang das Stück 19, 1—13,

---

von den anderen Erträgen, weil diese verschiedenes Maß haben, den Bürgern zu bestimmen überlassen bleibt.

das trotz der scheinbaren Selbständigkeit seines Anfanges doch darauf abzielt, das Strafrecht jeder einzelnen Kommune auf den Mörder gegenüber den Privilegien der Asylstätte aufrecht zu erhalten (V. 11—13), gleichwie in 17, 8—13 die Kompetenzen der Ortsgerichte und des Obergerichtes gegeneinander abgegrenzt wurden.

Das Vorstehende genügt, um zu zeigen, daß die Absicht der Redaktoren, die Verordnungen über die Autoritäten in Israel übersichtlich zusammenzuordnen, aus dem Abschnitte über die Gerichte manche Stücke zur Seite und speziell 19, 1—21 hinter das 18. Kapitel gedrängt hat. Um so bemerkenswerter ist es, daß hinter der Anordnung der Kommunalgerichte (16, 18—20) die drei Verbote 16, 21—17, 1 belassen sind, welche auf den ersten Blick keinerlei verständliche Beziehung zu der Umgebung haben. Will man nicht einen unvernünftigen Zufall postulieren, so wird man doch annehmen müssen, daß sie in den vorliegenden Papieren einen Zusammenhang mit dem Vorangehenden hatten, der den Herausgebern die Freiheit nicht gestattete, die sie sich in der Anordnung von 17, 2—Kap. 19 nach der obigen Darlegung genommen haben. Und in der Tat, wenn man hört: „du sollst dir keine 'Aschera pflanzen neben den Altar — den du dir herrichtest (V. 21), und sollst dir keine Maççeba errichten" (V. 22), und vergleicht dieses mit „du sollst dir in allen deinen Ortschaften Richter und Schoterim bestellen" (V. 18), so verrät sich ein so enger formaler Zusammenhang, daß man annehmen muß, es sei auch in V. 21. 22 die einzelne Kommune angeredet, welche, wie sie Richter bestellt, so auch einen Gerichtsplatz hegen muß. Ein Gerichtsplatz ist aber nicht ohne einen Altar Jahves zu denken; denn im Namen Jahves wird Recht gesprochen, bei Jahve müssen die Zeugen schwören und jedenfalls bei kapitalen Sachen (19, 17) die streitenden Parteien vor den Jahve geführt werden. Wie sollte dieses aber anders geschehen können, als so, daß auf der Gerichtsstätte ein Altar hergerichtet ist, der die Anwesenheit Jahves symbolisiert und vor dem man den Jahve um gerechtes Gericht bittet? Und was bedeutete der Altar, wenn nicht das Gebet mit der auf ihm lodernden Opferflamme zum Himmel emporstieg? So gewiß wie „vor Jahve" in 26, 10 gleichbedeutend ist mit „vor dem Altare Jahves" (26, 4) und in 27, 6. 7 das Essen „vor Jahve" identisch ist mit dem „vor dem Altare Jahves",

den Israel in Sichem erbauen wird, ebenso sicher ist das „vor Jahve" in 19, 17 und 18, 7 in concreto von dem Altar zu verstehen, den die einzelnen Kommunen sich errichten, um an ihm für ihre feierlichen Gemeindehandlungen die göttliche Weihe zu erflehen. Diese als selbstverständlich vorausgesetzte Übung widerstreitet in keiner Weise den Verordnungen des 12. Kapitels. Denn was haben die Steuern, die der israelitische Landwirt und Viehzüchter von dem Ertrage seiner Wirtschaft an den Ort des Nationalheiligtums abführt, für eine Gleiche mit dem lediglich symbolischen und darum geringfügigen Opfer in den Ortsthingen, welches entweder (wie 21, 3) aus dem Gemeindesäckel bezahlt, oder dessen Bestreitung dem Kläger oder dem Beklagten auferlegt wurde? Und nur das ist also die Meinung in 16, 21. 22, daß die Kommunalgerichtsstätten der Israeliten neben dem notwendigen Jahvealtar nicht die kanaanäischen 'Ascheren und Maççeben erhalten sollen.

Je geringfügiger aber die hier gebrachten Weihopfer waren, je gewisser ihre bloß symbolische Bedeutung, desto näher lag der Gedanke, daß für sie die nach 15, 19—23 vom Zentralheiligtum ausgeschlossenen, aber für den Genuß in der Heimat gestatteten irgendwie fehlerhaften Tiere genügen. Daher erklärt es sich, daß hier sofort eingeschärft wird, nie und nirgends dem Jahve andere als fehllose Tiere zum Opfer zu schlachten (17, 1).

Wie in diesem, so ist auch in den Abschnitten 14, 22 ff. und 16, 1 ff. ein deutliches Prinzip der Ordnung wahrzunehmen. Wie im letzteren nach dem Verlaufe des Jahres die drei großen Feste am Heiligtum nacheinander besprochen werden, so wird im ersten von dem gewöhnlichen Zehntjahr (14, 22) zu dem nach je zweien derselben eintretenden Armenzehntjahr (14, 28. 29) fortgegangen, und von diesem zu dem nach je 2×3 Jahren eintretenden, der Schmitta wegen, zehntlosen Jahre (15, 1). Bemerkenswert ist hier, daß die Schmitta als bekannt vorausgesetzt und mit geflissentlichem Eifer nur die eine Konsequenz derselben diskutiert wird, die in dem Gesetzeswort (V. 2) ausgedrückt ist: „ruhen lassen soll jeder, der sein genügendes Einkommen hat,[1]) das was er bei seinem Nächsten als

[1]) Da man für den Verheirateten im Hebr. nicht sagt בעל אשתו, sondern בעל אשה, also auch nicht בעל משה ידו sondern בעל משה (ידו), so ist ב' מַעֲשֵׂה דַיּוֹ zu lesen, d. i. „jeder, der im Besitze eines Einkommens ist, das für ihn ausreicht".

Darlehn stehen hat," wobei dann das „ruhen lassen" erklärt ist durch „er soll seinen Nächsten und dessen (etwa für ihn haftbaren) Bruder (wahrscheinlich „Brüder") nicht zur Zahlung nötigen". Dagegen hat die Freilassung des hebräischen Sklaven nach 6 Jahren seines Dienstes (15, 12—18) mit dem Schmittajahre nichts zu tun. Nur die formelle Gleichheit, daß es sich beide Male um ein 7. Jahr und um den Verzicht auf in den Vorjahren geübte Rechte handelt, kann dazu geführt haben, dieses Stück hieherzustellen.

Noch auffallender ist das Schlußstück über die Heiligung der Erstgeburt 15, 19—23. Aber wenn man bedenkt, daß alle vorangehenden Stücke unter dem Gesetzesworte standen „verzehnten sollst du allen Ertrag deines Samens, der da hinauskommt auf das Feld",[1]) so setzt diese einschränkende Bestimmung voraus, daß auch über Gartenfrüchte geredet, und daß die Abgaben von der Landwirtschaft unterschieden werden sollen von denen aus der Viehzucht. Eine Abgabe der letzteren Art ist die männliche Erstgeburt des schlachtbaren Hausviehs, welche in 15, 19—23 gefordert wird, und daß diese Forderung mit der von 14, 22 zusammengehörte, zeigt der sowohl hier als 15, 20 begegnende Ausdruck „Jahr für Jahr". Dazu kommt, daß in der Erläuterung zu dem Satze vom Kornzehnten 14, 22 diesem in V. 23 ganz unerwarteterweise zugesellt wird: erstens der Zehnte vom Most und vom Öl, die doch Gartenfrüchte im Gegensatz zu den in V. 22 allein genannten Feldfrüchten sind; zweitens die Erstgeburten vom בקר und צאן. Möglich und verständlich war diese Zusammenfassung nur, wenn mit V. 22 auch Gesetzesworte über die Abgaben von Gartenfrüchten und über die vom Vieh vorangegangen waren. Jene sind gar nicht mehr erhalten, von diesen am Schlusse des ganzen Abschnittes nur die über die Heiligung der Erstgeburt (15, 19), aber mit einer Spezialerläuterung, durch welche die festliche Verzehrung derselben für den Fall der Fehllosigkeit der Tiere an das Heiligtum gebunden, die im anderen Falle eintretende, nichtfestliche

---

[1]) Hinter יצא bedeutet השדה immer „auf das Feld" (Gen. 27, 3); תבואה und יצא sind Korrelata, und im Dt. heißt die Saat aufs Feld hinausbringen הוציא השדה 28, 38; und weil השדה als Lokativ gemeint ist, rechtfertigt sich der sonst (z. B. vom Samaritaner) als überflüssig empfundene Artikel vor יצא. Man soll dieses als Artbestimmung zu זרעך fassen.

in das Haus verwiesen wird. Auch hier zeigt sich wieder, daß das durchsichtige Prinzip der Ordnung, nach welchem die Stücke in 14, 21—15, 18 jetzt einander folgen, der Natur derselben nicht ganz entspricht, und daß seine Durchführung Zusammengehöriges auseinander gerückt hat. Sie gehört also den Herausgebern an.

Schwieriger ist es eine bestimmte Ordnung in den Kapp. 20—25 zu erkennen. Zwar das ist klar, daß in Kap. 20 die gleiche Beziehung auf den Krieg und seine verschiedenen Situationen zusammengeführt hat: erstens die Verordnung für den Beginn des Kampfes mit ihrer Pentade von Ansprachen an das Heer (20, 1—9); zweitens das Gebot über die Behandlung einer feindlichen Stadt, je nachdem sie der Aufforderung zur Übergabe folgt oder es auf die Eroberung mit Gewalt ankommen läßt (20, 10—18); endlich das Verbot, bei einer langwierigen Belagerung die Fruchtbäume des Stadtgebietes niederzuhauen und für die Belagerungs- und Sturmwerkzeuge (V. 20b בנית מ׳) auf den Grund (V. 19b) hin zu verwenden, daß die dafür von Natur bestimmten und geeigneten Wildbäume von den Verteidigern schon ihrerseits zu Verteidigungszwecken weggeholt sind.[1])

Dagegen befremdet es, daß hieran in Kap. 21, 1—9 die schon oben besprochene Verordnung über den von einem Unbekannten Erschlagenen geknüpft ist, die gar keine Beziehung zu Kriegsläuften verrät, sondern wegen der gleichen Absicht, unschuldiges Blut aus Israel ferne zu halten oder wegzuschaffen, mit 19, 1—13 zusammen und in die Materie der Rechte und Pflichten der Kommunen gehört. Und das um so mehr, als in 21, 10 der Befehl über das kriegsgefangene Weib folgt, der die durch Verehelichung zur Freien

[1]) Wenn man den Gegensatz von עֵצָה = Bäumen, von denen man essen zu können erwartet (ממנו תאכל V. 19 und עץ מאכל V. 20), und עץ השדה in V. 19 ins Auge faßt, so muß statt des sinnlosen האדם wiederhergestellt werden היּם. Dann gibt der Satz mit כי den vorgegebenen Grund an, auf welchen hin das Verbot V. 19a als unausführbar beiseite geschoben werden könnte; gleichwie in 15, 18 der Satz „weil er — nämlich der gerade zu entlassende Sklave — dir vielleicht das Doppelte eines Mietlings geleistet hat“ das Raisonnement des Herrn wiedergibt, mit dem er seine Unlust zur Freigabe begründet. Denn er allein kann wissen, ob ein Sklave so treu und fleißig gewesen ist. Der Gesetzgeber aber nicht: er kann nicht alle Sklaven, auch die faulen und untreuen, auf den doppelten Wert des Tagelöhners, auch des fleißigen und ehrlichen taxieren.

gewordene in der Würde der Freien gegen die Willkür schützt, mit der der Mann sie auf das Niveau der unfreien Kriegsgefangenen wieder herabzudrücken sich versucht fühlen könnte. Er beginnt nämlich gerade so „wenn du zum Kampfe wider deinen Feind ausziehst“ wie die Kriegsgesetze 20, 1, und „wenn Jahve ihn in deine Hand gibt“ wie 20, 13; und wenn hier folgt, daß die Weiber verschont und als Kriegsbeute angesehen werden sollen (20, 14), so ist der Abschnitt 21, 10—14 die kasuistische Ausführung einer eben hier zu erwartenden Eventualität. Er gehört also seiner Form wie seinem Inhalte nach mit den Kriegsgesetzen in Kap. 20 zusammen.

Dennoch ist bei der Verschiebung eine verständige Überlegung nicht zu verkennen. Denn an den Fall der erst zum Weibe erhobenen, dann wieder mit Degradierung bedrohten Kriegsgefangenen schließt sich jetzt in 21, 15—17 der verwandte an, daß ein Mann zwei verschieden von ihm gewertete Weiber hat und in Versuchung kommt, auch gegen das natürliche Erbrecht den jüngeren Erstgebornen der bevorzugten Frau dem Erstgebornen der zurückgesetzten vorzuordnen; und in V. 18—21 ein Fall, wo es gilt, das Recht der Eltern gegen den entarteten rebellischen Sohn zu schützen. So stehen nun drei familienrechtliche Verordnungen zusammen, welche das Recht der zur Frau erhobenen Kriegsgefangenen gegen die Willkür ihres Mannes, das Erbrecht des natürlich Erstgebornen gegen die Willkür des Vaters, und die elterliche Autorität gegen die Zuchtlosigkeit des Sohnes schützen; und zweifellos ist es die Erwägung dieser Zusammengehörigkeit gewesen, welche das erste Stück 21, 10—14 von den Kriegsgesetzen gelöst hat. Dann erklärt sich aber die Einstellung des Stückes über den Erschlagenen an seinen jetzigen Ort am leichtesten aus der Absicht, einen dem Anfange der Kriegsgesetze in Kap. 20 unter anderem Gesichtspunkte entsprechenden Abschluß zu gewinnen. Denn wie dort (V. 2—4) der Priester fungiert, um die Verheißung Jahves zu bezeugen, so auch hier (21, 5), um den Jahve zu repräsentieren, vor dem die Ältesten ihr Bekenntnis und ihre Bitte sprechen. Dann konnte das Stück 21, 10—14 um so leichter mit den beiden folgenden zusammengenommen werden, obwohl nicht daran zu zweifeln ist, daß das dritte mit der Forderung der Todesstrafe durch Steinigung (V. 21) und der Satz über

die Behandlung des durch den Strang Hingerichteten (21, 22. 23) zusammen in das Kapitel vom Strafrecht der Kommunen gehören.

Ganz ebenso verhält es sich mit dem noch weiter versprengten Stück 23, 10—15, welches für die Hygiene des israelitischen Kriegslagers aus religiösem Motiv zu sorgen befiehlt. Sein Anfang „wenn du (Israel) als (wanderndes) Heerlager gegen deine Feinde ausrückst“ — anders darf nicht übersetzt werden — entspricht genau den Anfängen 20, 1. 10. 19; 21, 10 ff., welche die kriegerische Situation zeichnen, und der Schluß dieses im Wortlaute vielfach [1]) entstellten Gebotes, welcher auf die durch Heiligkeit zu erhaltende hilfreiche Gegenwart Jahves im Lager hinweist, hat seine Gleiche in den zur Tapferkeit ermahnenden Worten des Priesters in 20, 4; und wie hier alle, bei welchen das Heimweh berechtigt ist, und alle glaubens- und mutlosen (20, 5 ff.) aus dem Heere nach Hause verwiesen werden, so dort alles was die Heiligkeit des Lagers beeinträchtigen könnte. Danach kann über die formelle und materielle Zugehörigkeit zu den Kriegsgesetzen kein Zweifel sein. Gleichwohl zeigt sich in der Wahl des jetzigen Ortes doch wieder verständige Überlegung, sofern ihm im jetzigen Texte das Stück 23, 2—9 vorangeht, welches aufzählt, welchen Leuten die Aufnahme in den Qahal Jahves zu versagen und welchen sie zu gewähren sei, und der Satz V. 16. 17 folgt, welcher dem (aus religiösen Gründen?

[1]) In V. 10 ist כל דבר רע (vgl. V. 15) allgemeine Ankündigung für eine Reihe von verunreinigenden Erscheinungen, die jetzt doch nicht mitgeteilt ist. Mit V. 11 beginnen die zwei Vorschriften über die im Lager gebliebenen טהורים: die erste: „und wenn in dir ein reiner Mann ist (rücke טהור vor das ähnliche אשר), dem ein nächtlicher Zufall begegnet (spr. מִקְרֵה und statt לא vielmehr לו), so usw.“ In V. 12 ist vor יבא statt des H. mit Sam. zu lesen: כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם יָבֹא הַשֶּׁמֶשׁ וְאַחַרֵי כֵן. Die zweite V. 13 ff. ist dadurch entstellt, daß der Schreiber in V. 13 aus Versehen zu V. 14 übersprang (vgl. יד תהיה לך V. 13 mit ויתד תהיה לך in V. 14) und dadurch den Anfang verdrängte, welcher lautete: וכי תלך להסך רגליך d. i. „wenn du hingehst um deine Notdurft zu verrichten“, und dem als Nachsatz folgte, „so sollst du aus dem Lager hinausgehen“. Denn das Hinausgehen ist (wegen בקרב המ׳ V. 15) die Hauptsache; das Verfahren draußen das Hinzukommende. Schreibe also in V. 13 מחוץ למחנה תֵצא ובצאתך שָׁמָּה; dann יתד ה׳ לך על אֲזֹרֶךָ (ζώνη der Sept.); dann וְחָפַרְתָּ הו׳ בָה, und am Schlusse (mit Sept. ἐν αὐτῷ) füge בו hinzu. „Wenn du dich niedersetzest, grabe damit ein Loch und dann decke es, mit deinem Kote in ihm, wieder zu“, nämlich egestam humum (Vulg.) ἐπαγαγών (Sept.).

vgl. Jes. 45, 22) zu Israel geflüchteten Sklaven freies Bleiben im Lande zusichert. Alle drei Male wird die Ehre des Gemeinwesens Israels als des Volkes Jahves im Frieden und im Kriege eingeschärft.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß die nun folgenden 3 Stücke 23, 18—24 ursprünglich zu einer Vorschriftenreihe über die rechten Gelübde gehörten; obwohl im zweiten (V. 20. 21) die Beziehung zum Gelübde nicht mehr ausgedrückt ist. Aber an sich ist es ebenso in der Ordnung, wenn verboten wird, das Wuchern durch Weihung des Gewinnes gottwohlgefällig machen zu wollen, wie daß in V. 19 untersagt ist, die Duldung der Huren beiderlei Geschlechtes durch Abführung ihrer Gewerbesteuern an das Heiligtum mit dem Schein eines guten Werkes zu umkleiden. Da die Herausgeber unter Geltung des Verbotes in V. 18 annehmen durften, die Huren in V. 19 seien nicht-israelitische, so ist es möglich, daß sie diese drei Stücke um des Anfanges willen an V. 16. 17 anschlossen, weil der darin befohlenen Duldung die hier befohlene Nichtduldung von Fremden, als ebenfalls von der Ehre der Gemeinde Jahves geboten, entsprach.

Dieselbe Erwägung nehme ich für die Voranstellung von 23, 1 vor V. 2—9 an. Jener Satz, welcher nach 27, 20 nur den Anfang einer Verbotereihe über Verwandtenehen darstellt, schien der späteren Überlegung hier an rechter Stelle, weil in V. 3 der ממזר vom Qahal Jahves ausgeschlossen wird. Denn nach alter Überlieferung war ממזר der spezifische Terminus für jeden de stupro (nicht de scorto, *ἐκ πόρνης*) natum, speziell für den von einem Manne mit der אבנת אביו Erzeugten; und ein derartiges stuprum war in V. 1 verboten.

Aus der Fülle der übrigen Vorschriften, welche vor und nach dem eben besprochenen Kap. 23 ohne alle Ordnung ausgeschüttet zu sein scheinen, hebt sich der Abschnitt 22, 13—29 als ein größerer Zusammenhang hervor, und da es sich darin um Fragen der ehelichen und häuslichen Ehre handelt, so erscheint seine Stellung vor 23, 1 nicht uneben gewählt. Ganz gewiß gehören die vier Sätze in 22, 22—29, welche durch die strengsten Strafen den ehelichen Umgang mit dem Weibe oder der Braut oder der noch unverlobten Tochter des Nächsten zu verhüten suchen, unter

sich so zusammen, wie sie dastehen. Aber die vorhergehende Verordnung 22, 13—21 will doch das Recht der Neuvermählten auf ihren guten Namen schützen, gegenüber dem Manne, der sie durch schimpfliche Nachrede über ihr Vorleben billig loszuwerden sucht, indem sie ihm unter Auflage körperlicher Züchtigung und eines empfindlichen Bußgeldes an den Vater das Recht der Scheidung für immer nimmt. Insofern hat sie mit jenen vier Sätzen nichts zu tun; desto größere Ähnlichkeit aber hat sie mit der in 24, 1—4 isoliert nachgebrachten, welche den faktischen Widerruf der geschehenen Scheidung für den Fall verbietet, daß die Geschiedene eines anderen Mannes geworden ist. Familienrechtlichen Inhaltes ist auch die Vorschrift über die Leviratsehe 25, 5—10. Auch hier wird für die — dieses Mal durch den Tod des Mannes — freigewordene Ehefrau gesorgt; auch hier spielen, wie in 22, 13 ff. und 21, 18—22 die Stadtältesten die Rolle der kompetenten Autorität, und mit ihnen gehört offenbar auch dieses Stück in das Kapitel der Pflichten und Rechte der Kommune, als der den einzelnen Familien und ihrem Rechtskreise übergeordneten Korporation. Daß mit ihm jetzt das Gebot 25, 11. 12 verbunden wird, dem frechen Weibe für eine schimpfliche Handlung durch Abhauung der Hand einen dauernden Stempel des Schimpfes aufzudrücken, beruht gewiß auf der Erwägung, daß auch in V. 9. 10 dem ehrvergessenen Manne und seinem Hause dauernder Schimpf angetan wird, und daß dort dem Weibe eine außergewöhnliche Freiheit gestattet und hier ihm eine außergewöhnliche Frechheit als streng zu ahndendes Vergehen angerechnet wird.

Auf der anderen Seite gehört dieser Satz 25, 11. 12 in das Gebiet des Strafrechtes der Kommunen, ebenso wie 25, 1—3, wo der körperlichen Züchtigung im Gerichte bestimmte Grenzen gezogen werden, desgleichen 24, 7, der auf Menschendiebstahl die Todesstrafe setzt, und 24, 16, welcher überhaupt die Todesstrafe auf das schuldige Individuum einschränkt; und als Beschränkung des Rechtes der Kommune auf den einzelnen Bürger muß auch 24, 5 gelten, welcher den Ehemann für das erste Jahr seiner Ehe von den Gemeindelasten in Krieg und Frieden befreit. Alle diese Sätze stehen jetzt isoliert in fremder Umgebung und müssen doch ursprünglich einem größeren Ganzen angehören. Bei 24, 5 zeigt die Vergleichung von

20, 5—7, daß gleiche Vergünstigungen auch noch anderen Personen als dem neuvermählten Manne bewilligt wurden; bei 24, 16 muß man unwillkürlich ergänzen, daß bei anderen, z. B. Vermögensstrafen Eltern und Kinder für einander in gewissen Grenzen haftbar gemacht worden sind. Endlich bei 24, 7 kann der Menschendiebstahl nur im Zusammenhange mit anderen Versündigungen gegen fremdes Eigentum, und die auf ihn gesetzte Todesstrafe nur unter Vergleichung anderer Bestrafungen des Diebstahls gewürdigt werden. Man erhält also den Eindruck, daß die Herausgeber hier nur Fragmente gerettet und nach zum Teil nur notdürftigen Merkzeichen mit anderen verknüpft haben. Denn der Satz, 24, 5 stellte sich ihnen durch den Ausdruck „ein neues Weib" in Gegensatz zu der „wiedervermählten", von der 24, 1—4 die Rede war, als bringe diese dem Manne keine solche Exemtionen mehr, und V. 7 knüpften sie gewiß mit V. 6 wegen des Stichwortes נפש[1]) zusammen, weil es in der Tat in beiden den über die gepfändeten oder gestohlenen Sachen hinausragenden Wert hervorheben soll, an dem man sich vergreift. Aber mancher Satz, der uns jetzt als Fragment erscheint, kann ursprünglich auch als bloßes Merkzeichen gedacht sein, daß jetzt die mit ihm anhebende anderweitig überlieferte Reihe von Geboten vorgetragen werden solle. Von dem Satze über die Gedilim 22, 12 habe ich dieses schon oben wahrscheinlich gemacht; von dem Verbote des ehelichen Umganges mit der eigenen Stiefmutter (23, 1) ist es nach 27, 20—23 und Lev. 18, 7 ff. gewiß, und von 24, 8. 9 ist es sogar wahrscheinlich, daß der Anfang und das Ende einer Vorschriftenreihe zusammengeschoben ist, um anzudeuten, daß sie jetzt vorzutragen und dann V. 9 hinzuzufügen sei.

Denn die Erinnerung an das Verfahren Jahves mit der aussätzigen Mirjam, daß er sie nämlich 7 Tage vom Verkehr ausschloß (Num. 12, 14. 15), entspricht ganz der deuteronomischen Art, durch Verweise auf die Zeit der Wanderung Gebote zu begründen oder ihre Haltung zu empfehlen, und der Satz V. 8b: „alles was ich euch befohlen (צִוִּתִיכֶם mit Sept.)[2]) darüber wachet es zu tun!"

---

[1]) Der rückbezügliche Satz כי נפש הוא חבל beweist, daß im Hauptsatze לא יחבל wiederherzustellen ist in חֲבֵל (לֹא יִהְיֶה בָּהּ.

[2]) Was Mose den Priestern befohlen hat, müssen die Priester tun; aber nicht die Israeliten. Was diese tun, sind die ihnen gegebenen Befehle. Da=

ist der gewohnte Abschluß einer Gebotereihe. Nun fehlt aber eine solche davor, und nach V. 9 muß sie unter anderen auch das Gebot der Ausschließung des Aussätzigen aus dem Verkehr enthalten haben. In der Tat klingt V. 8a wie die Überschrift zu Aussatzverordnungen, gleichwie die 4 letzten Worte von V. 8 mit V. 9 ihren entsprechenden Abschluß darstellen. Um die unmögliche Häufung השמר - - לשמר כ׳ zu beseitigen, ist בְּנֶגַע צרעת auszusprechen, statt לשמר כאדו herzustellen לְשָׁמְרוֹ מֵאָחָיו und zu übersetzen: „übe Wachsamkeit, sei behutsam gegenüber dem vom Aussatz befallenen (vgl. 2. Sam. 20, 10), ihn in Gewahrsam zu halten (vgl. Ex. 21, 29. 36) gegen seine Brüder, um ganz der Weisung gemäß (setze nach כל mit Sept. und Sam. התורה wieder ein) zu verfahren, die euch die Priester erteilen". Es ist doch nur natürlich anzunehmen, daß hierauf Sätze folgen sollten, welche die Art des Ausschlusses aus dem Verkehre, seine Dauer, die Bedingungen und die Form der Wiederaufnahme des Aussätzigen bestimmten, ehe mit כל אשר וגו (V. 8b) diese Materie abgeschlossen wurde.

Wie hier 24, 9 (vgl. 7, 18; 9, 7) das Stichwort זָכוֹר einen geschichtlichen Nachweis einleitet, der die vorangehende Rede bekräftigt, so muß es sich auch mit dem זכור in dem seltsamerweise am Schlusse dieser ganzen Partie und heute völlig isoliert erscheinenden Rückblicke auf die tückische Feindseligkeit Amaleks 25, 17—19 verhalten. Es muß ihm ein Gebot über das Verhalten Israels gegen diesen Menschenhandel treibenden Stamm vorangegangen sein; und da die rückhaltlose[1]) Ausrottung desselben erst von der fernen Zukunft des unangefochtenen Dominiums über das heilige Land verlangt wird, so muß das für die nächste Zukunft befohlene Verhalten in einer solchen Ablehnung des Verkehres mit den Amalekitern bestehen, welche jenes Schlimmere und Größere, nämlich den Ausrottungskrieg gegen das ganze Volk als solches als Konsequenz fürchten läßt. Ein solcher Satz ist nun 23, 7: „bekümmere dich nie um ihr Heil und ihr Wohlergehen, solange du lebst". Hinter dem Ver-

---

her ist das Suffix ם statt כם unrichtig. Außerdem ist כאשר in כל אשר zu vervollständigen.

[1]) Das auffällige לא תשכח = vergiß es nicht in V. 19, beruht auf einer nach 9, 7 gemachten Entzifferung von ursprünglichen לא תַחְשֹׂךְ d. i. „halte nicht ein" im Ausrotten, solange noch etwas übrig ist.

bote der Zulassung von Moabitern und Ammonitern in die Gemeinde Jahves ist er überflüssig; dies ist in V. 4 erschöpft und endigt schon auf עַד עוֹלָם. Es wäre gegen alle Erwartung, daß nach der haggadischen Begründung V. 5. 6, noch einmal in ganz anderen und viel weiter greifenden Worten in V. 7 darauf rekurriert würde. Auf der anderen Seite setzt das auf Edomiter und Ägypter bezügliche Verbot לֹא תְתַעֵב (V. 8. 9), weil es in V. 9 in den Sprachgebrauch und auf den Begriff des Qahal in V. 2—4 zurückgeht, vor sich ein תְתַעֵב voraus, welches das befremdliche Auftreten jenes Ausdruckes erklärt. Man hat deshalb allen Grund anzunehmen, daß V. 7 etwa begann: als einen Greuel behandeln sollst du den Amalekiter (denn er ist ein Bann?)" d. i. nach 7, 26: תַעֵב תְתַעֵב אֶת עֲמָלֵקִי (כִּי חֵרֶם הוּא); danach paßt der jetzige V. 7 und dazu als haggadische Erläuterung der Satz 25, 17—19. Dann erhalten wir eine Pentade von Geboten in 23, 2—9, welche eine aszendierende und eine deszendierende Klimax darstellen: er soll nicht eintreten dürfen (V. 2), auch nicht im 10. Geschlechte (V. 3), nicht im 10. Geschlechte und in Ewigkeit nicht (V. 4, l. וְעַד mit Sept.); er soll dir ein Greuel sein und du dich in Ewigkeit nicht zum Guten um ihn kümmern (V. 7); er soll dir kein Greuel sein und im dritten Geschlechte eintreten dürfen (V. 8. 9).

Was von sonstigen Sprüchen diese verstreuten, der organisierten politischen Gemeinde geltenden Vorschriften umgibt und durchsetzt, bezieht sich auf Dinge, die dem Gewissen der Einzelnen unter Verweisung auf den gütigen und heiligen Jahve, den die Seinen verpflichtenden und beurteilenden Gott anbefohlen werden. Sie zielen darauf ab, dem alltäglichen Leben in Israel ein Gepräge zu geben, welches zeigt, daß der Israelit beständig den lebendigen, eifrigen und barmherzigen Gott vor Augen hat, um durch Meidung des ihm Widerwärtigen und durch Erzeigung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ihm nachzueifern und sein Wohlgefallen zu erwerben. Daher die Erklärungen: „wer solches tut, ist dem Jahve ein Greuel" (22, 5; 23, 19; 25, 16); die Warnungen: „daß du nicht Blutschuld auf dein Haus ladest" (22, 8), „daß er nicht deinethalben zu Jahve rufe und an dir sich Sünde finde" (24, 15); die Verheißungen: „daß dir's wohlgehe und du lange lebest" (22, 5; das letztere allein 25, 15), „daß der Arme dich segne"

(24, 12), „daß dich Jahve dein Gott segne“ (24, 19), endlich „und daß du habest Gerechtigkeit vor Jahve deinem Gott“ (24, 13), „daß du Gerechtigkeit habest“ (25, 15).[1])

Diese beständige innere Vergegenwärtigung Jahves befreit von dem Egoismus, der nur daran denkt, das Seine zu behalten, um den zu verhütenden Schaden des Nächsten aber sich nicht kümmert (beachte das dreimalige לֹא תוּכַל in 22, 1—4), der darauf bedacht ist, *seinen* Plan auszuführen, ohne des Schadens zu gedenken, den er dadurch über andere bringen kann (22, 8); sie weckt einen Sinn der Sympathie mit der Kreatur (22, 6—7; 25, 4) und der pietätvollen Scheu vor der Ordnung der Natur (22, 9—11), sie ermöglicht es die Stimmung des Bedrückten in sich nachzuempfinden und darauf Rücksicht zu nehmen (24, 6. 15. 13)[2]); ist doch Israel selbst in der Lage des Unterdrückten gewesen und nur durch das Mitgefühl seines Gottes daraus befreit worden (24, 17—22, wo zwei — nach Sept. sogar dreimal — hieran erinnert ist). Sie erweckt die taktvolle Zurückhaltung in der Ausbeutung des eigenen Rechtes, wie bei dem erntenden Besitzer (24, 19 ff.), oder der von einem solchen gewährten Konzession, wie bei dem bedürftigen Wanderer (23, 25. 26); in der Ausbeutung der Überordnung und Überlegenheit gegenüber den Abhängigen (24, 14. 15), den Recht- und Schutzlosen (V. 17. 18), den geschäftsunkundigen Einfältigen (25, 13. 14). Sie leidet nicht die List, die die plötzliche Verlegenheit des Nächsten benützt, um ihre erbetene Hilfe unbillig teuer zu verkaufen (24, 10 f.).[3])

[1]) Die hebr. Syntax erlaubt keine andere Auslegung, als die, bei welcher der Ausruf „volles Gewicht! volles Maß“! als virtueller Bedingungssatz und צדק י' ל' unter Vergleichung von 6, 25 als verheißender Nachsatz gefaßt wird. „Wenn du vollwiegst und volles Maß gibst, so wirst du in und mit dem dadurch beschränkten Gewinne zugleich als ein Gerechter dastehen, der die Verheißung langen Lebens hat.

[2]) Da das Gewand nicht als gepfändet genannt ist, so muß statt des aus Ex. 22, 25. 26 gekommenen בשלמתו wiederhergestellt werden בְּשָׁלוֹם בֵּיתוֹ „im Frieden seines Hauses“ d. h. dem Sinne nach „in dem befriedigenden Gefühle, daß in seinem Hause von dem Gewohnten nichts Wesentliches fehle“ (vgl. Hi. 5, 24).

[3]) Da es sich um besondere Umstände des Leihens handelt, das aber was geliehen wird, immer מאומה ist, so stelle מְהוּמָה her: ein in plötzlicher, peinlicher Verlegenheit erbetenes Darlehn. Da soll der Darleihende nicht wie sonst in das (jetzt von Bestürzung heimgesuchte) Haus gehen, um sich selbst das Pfand zu

Aber alle hierauf bezüglichen Worte stehen zerstreut, nur der Abschnitt 24, 17—22 bildet ein wohlgegliedertes Ganze, sofern das Verbot der Nachlese in rhythmischem Ebenmaß auf den Acker, auf den Ölgarten, auf den Weinberg nacheinander und jedesmal mit der Bemerkung bezogen wird, daß die Nachlese den Fremdlingen, Waisen und Witwen gehören solle. Aber diese konkrete Ausführung der Pflichten gegen Bedürftige in der Erntezeit hat vor sich den doppelzeiligen, ebenfalls durch die Erinnerung an die ägyptische Knechtschaft (wie V. 22) einleuchtend gemachten Imperativ (V. 17): „beuge nicht das Recht des Fremdlings und der Waise und pfände nicht das Kleid der Witwe". In V. 19ff. ist nun von Pfändung nicht die Rede, wohl aber die Nachlese als ein Recht des Fremdlings, der Waise und der Witwe ausdrücklich hingestellt, weshalb auch Sam. und Sept. unter Vergleichung von 27, 19 in V. 17a gegen den deutlichen Parallelismus „und der Witwe" hinzugefügt haben. Indessen das „Recht" der Fremdlinge und Waisen erschöpft sich nicht mit der Gestattung der Nachlese auf den abgeernteten Äckern und Gartengrundstücken. Wir haben hier also wieder denselben Fall, daß an einen alten allgemein lautenden Grundsatz wie an einen in concreto zu erläuternden Text wohlformulierte Ausführungen über die Konsequenzen geknüpft sind, die derselbe in bestimmten Situationen des praktischen Lebens für das Handeln des Israeliten mit sich bringt. Erhalten ist aber nur die Einschärfung der Konzessionen, welche man den Bedürftigen nach jenem Grundsatze in der Erntezeit zu machen hat.

Aus diesen Untersuchungen über die Ordnung des in 12, 1 als eine Sammlung von Ḥuqqîm und Mišpaṭîm angekündigten Ganzen von Kap. 12—28 ergibt sich unwiderleglich, daß sie dem Versuche zu verdanken ist, ein vorliegendes schriftliches Material des Unterrichts im Gesetze zu einem verständig disponierten Buche zu gestalten. Bei der Disposition kreuzten sich zwei Tendenzen, nämlich die der Pietät gegen die deutlichen Spuren von Ordnung, welche das überlieferte Material zeigte, und die der Berücksichtigung

holen. Der Entleiher soll ohne fremden Einfluß das Pfand frei wählen und bringen. Im anderen Falle könnte er genötigt sein, das Liebste und mehr herzugeben, als die Hilfe wert ist.

des praktischen Interesses, welches verlangt, daß der Unterricht das Verwandte zusammen und die verschiedenen Materien in einer dem Zwecke des Unterrichts entsprechenden verständlichen Reihenfolge bringe. Die erste Tendenz sehen wir wirksam, wenn die richtig als Schluß der Sammlung erkannten Kapitel 27 u. 28 als Schluß behalten, und die zweite, wenn ihnen des verwandten liturgischen Inhaltes wegen, die beiden liturgischen Vorschriften in Kap. 26 vorgeordnet sind. Da man annehmen darf, daß die Sammlung mit der Kennzeichnung der spezifischen Art der gemeindlichen Jahveverehrung begann, so ist auch das auf die Tendenz der Pietät zurückzuführen, daß die Herausgeber, entsprechend dem Abschnitte 12, 29—13, 1 und dem sonderbaren allgemeinen Verweise auf vorgetragene Ordnungen dieses Inhaltes, in Kap. 12 und 13 eine Zusammenstellung von Forderungen für diesen Gottesdienst und von Strafsätzen für die Verführung zu heidnischen Diensten zum Anfange des Ganzen gemacht haben. Da die dem öffentlichen Gottesdienst wesentlichen konstituierenden Opfer vorwiegend als festliche Mahlzeiten vor Jahve erscheinen, so konnte sich passend hieran in Kap. 14, 3—21 der Unterricht über die dem Israeliten zur Nahrung überhaupt gestatteten Tiere anschließen. Wiederum, da die Erhaltung des öffentlichen Gottesdienstes aus den Steuern des Volkes bestritten wird, und die Entrichtung der letzteren an den großen Festen am Heiligtum stattfand, so ist es verständlich, daß von 14, 22—15, 23 Bestimmungen über den Zehnten und die dem Jahve zu schlachtende Erstgeburt und von 16, 1—17 solche über die drei großen Feste folgen. In dem ferneren Abschnitte 16, 18—19, 21 hat die verständige Absicht einer Zusammenstellung der bürgerlichen und geistlichen Autoritäten in Israel eine Verrückung des 19. Kapitels von seiner natürlichen Stelle zur Folge gehabt. Der Gedanke, die auf den Krieg bezüglichen Vorschriften beieinander zu haben, auf welchem die Zusammenstellung in Kap. 20 beruht, ist durch den anderen, aus anderem Grunde Verwandtes zusammenzustellen, überwogen, wenn 21, 10—14 und 23, 10—15 von den Kriegsvorschriften des Kap. 20 abgetrennt und in andere Umgebung gesetzt sind. Überhaupt aber ist die ganze Fülle der bunt durcheinander gewürfelten, nur auf kurze Strecken durch gleiche Stichwörter, durch den Gedanken der materiellen Verwandtschaft oder

auch des Gegensatzes zusammengeordneten Vorschriften über das alltägliche Leben des Israeliten in der Ehe, in der Familie, in der Gemeinde, über seinen Verkehr mit dem Nächsten, mit den Schutzlosen und Abhängigen, mit Fremden und Ausländern, sein Verhalten zu den Tieren, zu der Naturordnung, über sein Verfahren bei der Aussaat, bei der Ernte, beim Dreschen, beim Handel offenbar mit Absicht an das Ende verwiesen. Denn die heilige Zucht und Wohlanständigkeit, die Ehrlichkeit und hilfbereite Barmherzigkeit im alltäglichen bürgerlichen Verkehre, auf die sie abzielen, sind gegenüber den Gebeten in Kap. 26 am Schlusse und den gottesdienstlichen Steuern und Feiern am Anfange ein *indirektes* Bekenntnis des Israeliten von seiner Religion.

Aber nicht bloß durch allgemeine Erwägungen des Inhaltes und durch lehrhafte Ideen haben sich die Herausgeber bei der Ordnung des literarischen Stoffes bestimmen lassen, sondern auch durch bestimmte *äußere Merkmale*. Sie fanden richtig heraus, daß in dem ihnen vorliegenden Material der Übergang zu neuem Inhalte durch nachdrücklich vorangeworfene Stichwörter markiert war, und haben darum durch die alphabetische Reihenfolge der anlautenden Buchstaben, soweit als tunlich war, sich bestimmen lassen, wie wenn der Abschnitt mit בנים (14, 1) auf den mit אבד (12, 2) folgt, der mit תמים (18, 13) auf den mit שפטים (16, 18) und wenn diesem die Festgesetze unter dreimaligem ש vorgeordnet sind und diesen wieder die Zehntgesetze unter ע.

Gleichwohl hat diese Ordnung, wie die Untersuchung zeigte, doch zusammengeführt, was wegen des identischen Inhaltes nicht zusammengestanden haben kann, oder was nur durch eine zufällige Äußerlichkeit verknüpft ist, und sie hat Lücken erzeugt, indem sie Unentbehrliches von seinem ursprünglichen Orte an einen für sie erwünschteren verpflanzte.

Das Verfahren der Herausgeber läßt sich danach nur begreifen, wenn der von ihnen zu edierende literarische Stoff in einer Verfassung vorlag, welche der Ordnung und Vollständigkeit zu entbehren schien, wenn er erst durch Herstellung einer neuen Ordnung zu einem brauchbaren Gemeindebuche werden konnte. Die Freiheit dazu war um so berechtigter, je beschädigter die Textesstrecken durch Ausfall und Verlegung von Blättern, durch Auswischung der

Schrift und Zersetzung bei den erhaltenen erschienen. Das stimmt in der Tat aufs beste mit der Annahme überein, nach welcher das Literaturstück 4, 44—28, 69 die von Josia angeordnete Ausgabe des im Tempel wie ein altes Aktenbündel aufgefundenen Gesetzbuches repräsentiert.

Aber soviel sich auch auf diese Weise erklären läßt, ein gutes Teil der empfundenen Unordnung und Unvollständigkeit beruht nicht auf der Gewalt des Zufalles, sondern liegt in der Natur des alten Buches selbst begründet. Denn die Untersuchung hat gelegentlich gezeigt, daß der Text desselben bald kurze alte Gesetzesworte umfassenden Inhaltes für sich wiedergibt, bald sie mit weitläuftigen kasuistischen oder haggadischen Erläutungen versieht, über denen sie unwillkürlich in den Hintergrund treten, daß er vereinzelt ein Merkwort gibt, um auf den Inhalt des nun Kommenden aufmerksam zu machen, daß er ganze Gebotereihen nur durch die Anfangssentenz, bisweilen daneben auch durch die Schlußformel signalisiert, oder auch durch eine allgemeine Aufforderung, das nun Vorzutragende oder Vorgetragene zu beachten, andeutet, was doch nicht ebenso auch wirklich niedergeschrieben ist. In allen solchen Fällen tritt zutage, daß was ordnungslos erscheint, durch die beständige Beziehung auf den Wortlaut und die Sentenzenfolge eines Gesetzbuches eine latente Ordnung haben kann, wie es bei allen Kommentaren zu Gesetzbüchern der Fall ist. Die Herausgeber konnten dieses übersehen in dem Glauben, den Gesetzesvortrag Moses vor sich zu haben. Insofern mit Recht, als in dem Buche Worte des Gesetzes enthalten sind; aber ebenso sehr wie ein Gesetzbuch, ist es auch der Kommentar zu einem von ihm selbst zu unterscheidenden, unabhängig von ihm existierenden Gesetzestexte, wie sich an einem eklatanten Falle bereits (S. 271) gezeigt hat. Die Untersuchung muß sich daher zum Schluß auf diesen Doppelcharakter des Buches und seine Erklärung richten.

Fünfter Teil. Der Doppelcharakter von Kap. 12—28.

Die in dem vierten Teile angestellte Untersuchung über Dt. 12 bis 28 führte zu dem unabweisbaren Eindruck, daß hier ein Gesetzesvortrag vorliege, in welchem der Wortlaut wirklichen Gesetzes und Worte des Unterrichtes über seinen Sinn und

Grund oder über seine praktische Ausführung in der Kasuistik des wirklichen Lebens sonderbar ineinander gemischt seien. Da bisweilen in den letzteren auf den Wortlaut des Gesetzes als einen fixiert vorliegenden verwiesen wird, so entsteht die Vermutung, daß er für sich in einer zur Rezitation in den öffentlichen Versammlungen bestimmten Schrift zur Hand war; und da des öfteren in unserem Abschnitte statt einer ganzen Gebotereihe nur der wahrscheinlich erste Satz wiedergegeben wird, als ein Wink für den Vortragenden die so anfangende nunmehr zu rezitieren, so muß man annehmen, daß dieses ganze Literaturstück in beständiger Bezogenheit auf jene zu rezitierende Gesetzesschrift entworfen war und auch gebraucht sein wollte. Aus der Übung der vergangenen Gesetzeslehrer erwachsen und dann schriftlich fixiert, war es für den künftigen eine geeignete Instruktion in seinem Berufe, mit der Rezitation des Gesetzes die mündliche Explikation und Paränese zu verbinden. Dann war es nur natürlich, daß da, wo der Wortlaut des Gesetzes mit solchen erweiternden Bemerkungen zu versehen war, er in größerem Umfange mit zur Aufnahme kam, daß dagegen im umgekehrten Falle bloß durch einzelne Sätze aus dem Anfange oder aus dem Anfange und dem Ende einer Gebotereihe auf den zu rezitierenden Wortlaut des Gesetzes, wie durch Stichwörter verwiesen wurde. Im übrigen ist zu beachten, daß wir keine Gewißheit darüber haben, daß diese literarische Ausgestaltung des Gesetzesvortrages die erste schriftliche Fixierung war; sie kann auch eine verbesserte, veränderte Ausgabe sein, in welcher ein späterer Gesetzeslehrer nach seinem Verständnis und seinen praktischen Zwecken Erweiterungen, eventuell Umbiegungen des Ursprünglichen vorgenommen hat.

Eine Erinnerung an dieses Sachverhältnis, daß das hier geschrieben Vorliegende seinem Wesen nach der mündliche Vortrag eines unabhängig von ihm fixierten Gesetzes und nur in beständiger Beziehung auf dessen Wortlaut zu verstehen sei, finde ich in der Art und Weise, wie die das deuteronomische Bundesbuch umrahmenden Kapitel dasselbe zugleich als geschriebenes Buch und als eine mündlich vorgetragene Rede Moses darstellen. Sie wenden dabei dieselbe Vorstellung an, welche die ältere pentateuchische Erzählung (vgl. dazu meinen Pentateuch, 1893, S. 245 ff.) von der Fortpflanzung des prophetischen Gedichtes Mose Dt. 32 erweckt

hatte. Damit es unverlierbares Überlieferungsgut in Israel werde (31, 21), sollen Mose und seine Genossen es aufschreiben, damit es auswendig gelernt und beständig mündlich wiederholt werden könne (31, 16). Gleichwohl hat es nach der Aufschreibung Mose selbst noch in einer feierlichen Versammlung mündlich vorgetragen (32, 44); und wenn man damit den Satz 31, 22, den Sept. vor 32, 44 eigens wiederholen, kombiniert, so sieht es aus, als ob sein „und er schrieb dieses Gedicht und lehrte es die Kinder Israel" als ein einiger Akt gedeutet und das Schreiben lediglich als Vollzugsweise des Lehrens aufgefaßt worden sei. Damit daß er es schrieb, hat er es Israel gelehrt. Dem entspricht es genau, wenn es 4, 1 heißt: „höre Israel auf die Ḥuqqîm und Mišpaṭîm, die ich euch (+ heute Sept.) lehre" und V. 5: „siehe, ich habe euch Ḥuqqîm und Mišpaṭîm gelehrt, wie mir Jahve befohlen hat". Hier wird hingewiesen auf ein fertiges Buch der Ḥuqqîm und Mišpaṭîm, durch dessen Abfassung Mose dem Volke den Besitz dieser Lehre verschafft hat, als liege es beiden sichtbar vor; und dort wird eben dasselbe als ein jetzt erfolgender mündlicher Vortrag hingestellt. Man kann dagegen nicht die Sätze der Erzählung 31, 9. 14 anführen, als wollten sie feststellen, daß die Aufschreibung dem mündlichen Vortrage erst nachgefolgt sei. Denn der erste will nur sagen, daß Mose die geschriebene Thora den Priestern zur Bewahrung mit dem Befehl anvertraut habe, sie in Zukunft in der Volksversammlung am Laubenfeste des Schnittajahres mündlich zu wiederholen. Und der zweite, daß Mose mit der Übergabe dieses schriftlichen Zeugnisses an die Hüter des Heiligtums die Berufung einer Senatsversammlung verbunden habe, um sie durch Vortrag des prophetischen Gedichtes Dt. 32 vor dem Ungehorsam feierlich zu warnen. Beide haben nicht die Absicht, die chronologische Folge von Niederschrift und Vortrag des Gesetzes gegen die in 4, 1—5 vorausgesetzte umgekehrt zu bestimmen.

Denn diese Folge entspricht der für die Niederschrift und den Vortrag des sinaitischen Bundesbuches geltenden (Ex. 24, 4—7), und sie ist um so mehr als maßgebend für den Verfasser des Rahmens anzunehmen, als nicht bloß die Unterschrift das deuteronomische Bundesbuch mit dem sinaitischen inhaltlich als ein zweites derselben Gattung zusammenordnet (28, 69), sondern auch

die ausleitende Rede den mündlichen Vortrag ebenso als ein wesentliches Element des Aktes des Bundesschlusses in feierlicher Gemeindeversammlung hinstellt (29, 9 ff.), wie er es am Sinai war (Ex. 24, 7). Eine erneuernde Wiederholung dieses Aktes ist es also, wenn in Zukunft alle 7 Jahre in gleich umfassender Versammlung der Inhalt des geschriebenen deuteronomischen Bundesbuches mündlich vorgetragen wird. Daß dieser Befehl, so gewiß er den Vortrag des Geschriebenen fordert, doch dem Vortragenden nicht verbietet, zum Zwecke des besseren Verständnisses, der Erleichterung der praktischen Anwendung, der Ermunterung, Erweiterungen vorzunehmen, folgt aus dem Zwecke dieser Anordnung, nämlich dem geschriebenen Gesetze zum Leben in den Gemütern der Hörenden zu helfen. Man führe dagegen nicht 4, 2 an, wo, richtig verstanden, jede die Haltung der Mizva Jahves beeinträchtigende Vermehrung oder Verringerung des von Mose Gebotenen untersagt wird. Unmöglich kann eine das Verständnis des von Mose Gebotenen fördernde Explikation, welche darauf ausgeht, die Haltung der Mizva Jahves sicherzustellen, unter dieses Verbot fallen. Hat doch der Urheber dieses Rahmens selber ganz gewiß in der Absicht, daß sie ebenfalls in den Volksversammlungen rezitiert werden sollen, dem Wortlaut des deuteronomischen Bundesbuches einleitende und ausleitende Reden hinzugefügt, welche sowohl das historische Verständnis desselben erleichtern, als auch besonders wichtige Wahrheiten für die praktische Wahrnehmung den Hörern an das Herz legen. Die Versammlung hörte dann auf der einen Seite den Inhalt des Buches vortragen und auf der anderen zusätzliche Worte des Vortragenden, die auf das Buch hinwiesen und zugleich sich von ihm unterschieden, wie 29, 19. 20. 26 „die Flüche, die in diesem (Thora) Buche geschrieben stehen".

Ebenso ist es nun aber *innerhalb des Bundesbuches* selbst. Gegen 28, 1. 2. 15: „die Gebote Jahves, die *ich dir heute gebiete*" und „es werden über dich kommen alle *folgende* Segnungen, alle *folgenden* Flüche" sticht es auffallend ab, wenn wir in V. 58. 61 von „allen *Thoraworten, die in diesem Buche*" und von allen Unheilsschlägen lesen, „*die nicht in diesem* (lies mit Sam. הַזֶּה statt das fem. im Hebr.) *Thorabuche geschrieben stehen*". *Dort* zählt der Vortragende die

bestimmten Segnungen und Flüche her, ohne dessen zu gedenken, daß sie auch geschrieben ihm und der Gemeinde vorliegen; hier unterscheidet er von diesen bestimmt vorgetragenen als solchen, die in diesem Buche geschrieben vorliegen, andere Formen des Unglückes, in denen ebenfalls das verdiente Strafgericht sich vollziehen werde. Also ein Teil des Vortrags in Kap. 28 ist Vortrag von solchem, was auch schriftlich fixiert vorliegt, wie die in der vorangegangenen Untersuchung von mir nachgewiesene Zitierung von Dt. 28, 68 in 17, 16 von anderer Seite her beweist. Anderes fügt der Vortragende aus dem eigenen Verständnis zu dem reproduzierten Wortlaut hinzu und betätigt sich damit beide Male als Interpret gegenüber dem geschriebenen und nach seinem geschriebenen Wortlaute heute rezitierten Gesetzestexte.

Daß es sich nun durchweg so in dem scheinbaren Gesetzbuch Kap. 12—28 verhalte, läßt sich indirekt erstens erweisen aus dem Kontraste zwischen kategorischen Befehlen und zwischen Worten des belehrenden Zuspruches und detaillierten Unterrichts, der die Rede charakterisiert und der auch für den empfindlich bleibt, der wie ich in der vorigen Abhandlung ein gutes Teil der Schwierigkeiten des Textes auf Verstümmlung und Versetzung oder auf die Redaktion zurückführt, welche die wiedergefundene Urkunde erfahren hat. Um nicht zu lang zu werden und nicht zu wiederholen, was ich bereits zu anderem Zwecke ausgeführt habe, beschränke ich mich auf einige charakteristische Beispiele.

1. Wie in dem unter א(בד) (12, 2) stehenden Abschnitte die Befehlssätze V. 3 gegen die nachfolgende Unterweisung nach meiner früheren Darlegung abstechen, so kontrastieren gegen ihre Umgebung eben solche auch in dem unter ב(נים) 14, 1 ff. stehenden Abschnitt. Der inhaltsschwere Satz: „Kinder seid ihr dem Jahve“ eignet sich dazu, die Verbote zu begründen: „ihr sollt euch keine Einschnitte beibringen und sollt euch keine Glatze scheren wegen eines Toten“, aber auch die anderen: „ihr sollt (mit Sept. und Sam. zu lesen תאכלו) keinen Greuel essen (V. 3); „ihr sollt kein Aas essen“, „du sollst das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen“ (V. 21). Hier hört man überall den Ton des Gesetzgebers. Aber zwischen die zusammengehörigen Verbote des Greuel- und des Aasessens ist ein Unterricht über die reinen Tiere, die die Israeliten essen, und

die unreinen, die sie nicht essen oder auch als tote nicht anfassen (V. 8) dürfen, in Form eines Kataloges eingeschoben, offenbar um die Zuhörer darüber zu belehren, was unter der in V. 3 verlangten Meidung der Greuelspeise in concreto zu verstehen sei. Ebenso macht der auf das Verbot des Essens von gefallenem Vieh (V. 21) folgende Rat, das letztere dem Fremdling zu überlassen, damit er es als Nahrung für sich verwende oder an Ausländer verkaufe (spr. mit Sept. מָכַר, wozu der גֵּר Subj. ist), den Eindruck, als solle der das Verbot Hörende darüber unterrichtet werden, welche praktische Verwendung des gefallenen Viehstückes dasselbe freilasse; und dann verstehen wir leicht, weshalb der nachdrückliche Hinweis auf den Gast und den Ausländer in V. 21 die kurze Erinnerung an den schon V. 2 voller ausgesprochenen Grundsatz nach sich zog, daß das angeredete Volk „ein heiliges Volk dem Jahve seinem Gotte“ sei, einen Satz, der zweifellos auch das Verbot des „Greuelessens“ V. 3 begründen sollte.

Sonderbarerweise ist aber derselbe jetzt durch כִּי „denn“ in kausale Beziehung zu demselben Verbote der Selbstentstellung in der Totentrauer V. 1b gesetzt, das schon durch den diesem vorangehenden ganz gleichartig gebauten Satz „Kinder seid ihr dem Jahve“ (V. 1a) vollkommen begründet war. Denn wenn man die enge Beziehung zwischen dem Verbote der Selbstentstellung, als einer naturwidrigen Verfügung über den eigenen Leib, und diesem an sich vieldeutigen Satze beachtet, so muß hier als der maßgebende Gedanke angesehen werden, daß die einzelnen Israeliten in ihrem persönlichen Dasein, weil ein Produkt ihres Gottes, nicht frei über sich selbst sind, sondern unter der patria potestas ihres Gottes stehen. Wer sich also leiblich selbst verstümmelt gegen den Willen Gottes, wäre es auch unter dem Zwange vorgefundener Sitten, der derogiert der patria potestas seines Gottes. Der andere Satz dagegen „du bist ein heiliges Volk dem Jahve und dich hat Jahve erkoren, ihm ein Eigentumsvolk zu sein vor allen Völkern, die auf der Erde sind“ beschreibt die religiöse Mission des ganzen Volkes als Motiv zur Herausbildung einer besonderen antipaganischen, durch den Gedanken der Heiligung für den heiligen Gott bestimmten Volkssitte. Der blinden Befriedigung der natürlichen Begierde im Gebrauch der natürlichen Dinge und Güter tritt die bedächtige

Prüfung dessen gegenüber, was sich für die Gemeinde Jahves schickt und was ihrem Charakter widerstrebt. Es liegt auf der Hand, wie dieser Grundsatz geeignet ist, unter anderen solche Vorschriften zu begründen, wie sie hier folgen und aus der alltäglichen Nahrung gewisse Dinge, auch unter der Auflage pekuniären Verlustes, ausschließen. Nimmt man dazu den schroffen Wechsel im Numerus zwischen „Kinder seid ihr", was sich gar nicht in singularische Rede umsetzen läßt, und „ein heiliges Volk bist du", so erhellt, daß V. 1 und 2 f. unmöglich, so, wie sie jetzt verbunden vorliegen, im Vortrage aufeinander folgen, daß vielmehr zwischen V. 1 und V. 2 andere Sätze zu Gehör kommen sollten.

Das bestätigt sich durch die kurze Erwägung, daß in der heidnischen Umgebung Israels auch noch andere Verstümmelungen der eignen leiblichen Erscheinung üblich waren, und daß nicht bloß die Devotion gegen die Toten, sondern auch angeblich religiöse und auch gewinnsüchtige Motive noch schlimmere Entstellungen herbeiführen konnten (23, 2), als die in 14, 1 angegebenen. Auch diese widersprechen der patria potestas Jahves über die Israeliten. Endlich ist doch die Beschneidung, welche von anderen Völkern als Verstümmelung der natürlichen Leibesgestalt empfunden wurde, in Israel gerade als das Merkzeichen von Jahve gefordert worden, durch das das Individuum sich als Teilnehmer an dem Gottesbunde mit den Vätern zu legitimieren habe. Wenn irgend etwas, so muß diese Kennzeichnung jedes männlichen Israeliten als eines im Gottesbunde stehenden Menschen kombiniert werden mit dem Satze 14, 1a, nach welchem die einzelnen Israeliten sich als in der ditio Jahves als ihres Vaters befindlich ansehen sollen. Und doch finden wir in dem deuteronomischen Bundesbuche, das in 10, 16 die Beschneidung als in Israel zurechtbestehende Forderung zweifellos voraussetzt, sonst keine Erwähnung derselben. Die natürlichste Erklärung der eigentümlichen literarischen Erscheinung, die uns hier vorliegt, ist daher auch hier, daß wir annehmen, 14, 1 sei Begründung und Anfang einer Gebotereihe, welche lehrte, wie der Israelit sich seiner körperlichen Erscheinung gegenüber zu verhalten und wovor er sich in der Ernährung seines Leibes zu hüten habe; V. 2 dagegen bilde den rhetorischen Abschluß derselben. Dann war die Zusammenstellung von V. 1 und V. 2 ein verständliches Merk-

zeichen für den geübten Vortragenden, daß er an dieser Stelle die so anfangende und so endigende Partie des geschriebenen Gesetzes zu rezitieren habe. Dann bedeutet V. 3—19, daß er den darin enthaltenen Satz „Ihr sollt keinen Greuel essen" (V. 3) durch den Katalog der reinen und unreinen Tiere (V. 4—19) illustrieren und zu dem anderen ebenfalls darin vorkommenden Verbote des Genusses von gefallenem Vieh (V. 20) die positive Anweisung zu etwaiger anderweitiger Verwendung desselben hinzufügen solle (V. 21). Denn gerade dann, wenn diese Gebote mit dem feierlichen Schlusse V. 2 bereits vorgetragen waren, mußte es dem Gesetzeslehrer natürlich sein, da an seinen Grundgedanken von der Heiligkeit des Volkes zu erinnern, wo er den Nichtisraeliten gestattet, was er seinem Volke verbietet, wie es V. 21 geschehen ist. Ob der alte auch sonst, und zwar bei religiösen Riten Ex. 23, 19; 34, 26 vorkommende, den Versen 3 und 21a gleich gebaute Satz, der das Kochen des Böckleins in seiner Mutter Milch verpönt, durch einen belesenen Schreiber zugefügt ist, um die Speisegesetze vollzähliger zu machen, oder ob er wie V. 3 und V. 21 die beiden לא תאכל, bedeuten soll, daß zu diesem signifikanten Stücke der rezitierten Gebotereihe eine Explikation zu fügen, und daß diese durch einen Zufall verloren gegangen ist, was ich der Analogie wegen für annehmbar halte und auch der unten zu Ex. 23, 19 besprochene, hier in einer Sept.rezension erhaltene Zusatz nahelegt, darüber wage ich nicht zu entscheiden. Jedenfalls befinden wir uns mit 14, 22 wie nach einem Sprunge in einem ganz anderen Kapitel.

2. Aber auch hier zeigt sich derselbe Kontrast. Denn 14, 22. 28; 15, 1. 19. 20 sind kategorische Satzungen, die unter sich zusammenhängen und mit anderen analogen eine schriftlich fixierte und danach rezitierte Gebotereihe gebildet haben. Denn, wie ich S. 300 gezeigt habe, es wird in dem angeschlossenen Unterricht V. 23 nicht bloß auf 14, 22 und 15, 19. 20, sondern auch auf eine Forderung von Abgaben aus dem Wein- und Ölbau, welche jetzt fehlt, als bereits vorgetragen, zurückgewiesen. Beachtet man dann, daß in der angehängten Belehrung geflissentlich gezeigt wird, wie man die Naturallieferung auch durch entsprechende Geldgabe ersetzen könne (14, 24 ff.), und daß zu der Forderung der Schmitta (15, 1) lediglich der eine Punkt erläutert wird, daß sie nämlich Sistierung der Schuldzahlung

mit sich bringe, und daß diese willig zu ertragen der rechte Dank für den Gottessegen sei, der den Gläubiger in den Stand gesetzt hat, anderen zu borgen (15, 2—11), so ist wiederum klar, daß hier objektiv gegebene Grundsätze dem Herzen nahegebracht und die Wege ihrer Ausführung in den Fällen des praktischen Lebens nachgewiesen werden sollen. Solche Anknüpfung an die 15, 1 erhobene Forderung תעשה שמטה, wie sie in V. 2 mit וזה דבר השמטה שמוט gemacht wird, ist ein deutlicher Beweis dafür, daß jene Forderung objektiv fixiert vorlag; an ihr technisches Stichwort שמטה hängt sich die ganze Belehrung.

3. Wenn man den Satz 16, 12 „und gedenke, daß du ein Knecht warst im L a n d e (so nach Sept. und Sam.) Ägypten, und halte darüber und tue nach d i e s e n Ḥuqqim", der hinter dem Wochenfeste unmotiviert ist und nur zu den Vorschriften über das Passahfest als Gedächtnisfeier der Befreiung 16, 1—8 paßt, wieder mit diesen zusammennimmt, so bezeugt er deutlich, daß die dasselbe betreffenden Ḥuqqim auch vorgetragen sind. Unmöglich können sie aber identisch sein mit den Sätzen 16, 1—8. Die Überladung mit Doppelungen (z. B. „sieben Tage sollst du Mazzen essen" V. 3, „sieben Tage" V. 4, „sechs Tage sollst du Mazzen essen" V. 8, ferner „das du schlachtest am Abend am ersten Tage" V. 4 und „schlachtest am Abend, bei Sonnenuntergang, am Termine deines Auszuges aus Ägypten" V. 6) und die Unbestimmtheit der Rede, welche den Eindruck hervorruft, als kenne der Redner zwar das Datum („am ersten Tage" V. 4, „am siebenten Tage" V. 8) und die aparte Passahschlachtung („das Fleisch, das du am ersten Tage am Abend schlachtest" V. 4, „das Passah schlachte am Abend, (V. 6) und iß es im Heiligtum [1]) und wende dich am Morgen und gehe zu deinen Zelten"

[1] Die Lesung במקום V. 7, nach V. 6 unerträglich, ist aus במקדש entstanden, ebenso wie in 12, 13, und zog dann als notwendige Ergänzung den Relativsatz בו — אשר (aus V. 2) nach sich. Aber nach V. 6 befinden wir uns an dem religiösen Versammlungsorte der Wallfahrer, und an diesem können die Pilger schlachten, kochen und essen oder weilen nur entweder in dem Bezirk des H e i l i g t u m s oder in ihren Z e l t e n, die sie für sich und die Ihrigen in der Festzeit aufschlagen. Erst die falsche Lesung במקום בו, welche den eigenen Zelten den Wallfahrtsort gegenüber zu stellen schien, hat die irrige Auslegung von „deine Zelte" als „deine Heimat" hervorgerufen. Aber dafür sagt das Deuteronomium regelmäßig „deine Tore" oder „deine Städte".

V. 7), als scheue er sich aber sie direkt und anders, als mit umständlichen Umschreibungen zu bezeichnen, machen den Text ganz ungeeignet, um die Ḥuqqim zu repräsentieren, auf die 16, 12 verwiesen wird. Er ist ohne Kenntnis ihres Wortlautes gar nicht zu verstehen und macht den Eindruck, als ob Hermenien und Weisungen zu seinen einzelnen Sätzen nachträglich mühsam zu einer genügenden Beschreibung des Festritus hinaufgehoben seien. Der Satz V. 8, dessen technische Formeln עצרת ליי und (wenn man vom Dekalog 5, 14, wie billig absieht) עשות מלאכה, als Charakterisierung des Werkeltages, ganz undeuteronomisch sind, darf als der jüngste Zusatz angesehen werden; er wollte den Schein ausschließen, den der verderbte Text V. 7 — freilich in Widerspruch mit V. 3 und 4 — erzeugen konnte, als ob mit dem Morgen nach der Passahnacht das Fest am Wallfahrtsorte zu Ende sei, und machte deshalb darauf aufmerksam, daß noch 6 Tage des Mazzenessens und der letzte des Exodion ihm folgten.

Aber gleich im Anfange scheint es, als ob die zwei Befehlssätze: „beachte den Monat Abib und veranstalte ein Passah dem Jahve deinem Gott“ (vgl. zu ועשית V. 10. 13) durch Anmerkungen ausgelegt werden sollten. Die erste zu dem Worte „den Monat Abib“ sagt, daß das der Monat der Erlösung, ursprünglich wahrscheinlicher, daß die Nacht seines so und sovielten Tages der Zeitpunkt des Auszuges sei. Denn לילה (V. 1 b) setzt zwischen ב und חדש die Angabe des Monats t a g e s voraus, so gewiß man nicht sagen kann, „in der Nacht des Monats Dezember ist Christus geboren“. Und die zweite (V. 2), zu dem Worte „veranstalte ein Passah dem Jahve deinem Gotte“ sagt, daß das ein gottesdienstliches Schlachten von Schafen und Rindern an dem von Jahve erkorenen Orte sei. Hier ist das Wort פסח eine irreführende Glosse, welche auf der falschen Meinung beruht, als sei פסח in V. 1 nicht das Fest, sondern der F e s t b r a t e n. Aber der Gesetzeslehrer will diese Jahresfeier als eine solche charakterisieren, bei welcher im Unterschiede von den beiden landwirtschaftlichen Festen, den Pfingsten und Lauben, die Abgaben und das Material der Feier der V i e h z u c h t entnommen werden (vgl. 15, 19 ff.), und will zweitens (vgl. V. 5) sie ebenso wie die beiden anderen (V. 11. 15) an den zentralen Wallfahrtsort binden. Nicht daß das Passahhalten V. 1 ein an

Schafen und Rindern vorgenommenes Passahschlachten, sondern daß das Passahfeiern ein gottesdienstliches Schlachten von Vieh sei, will er sagen.

Es liegt ferner auf der Hand, daß zu dem kurzen Worte (V. 3) „du sollst dabei kein Gesäuertes essen", welches seine Fortsetzung in V. 4 findet „und du sollst keinen Sauerteig zu sehen bekommen in deinem ganzen Gebiete", als Auslegung hinzugefügt wird „sieben Tage sollst du dabei Mazzen essen, als ein Brot der Not, zur Erinnerung daran, daß du in Überstürzung aus Ägypten ziehen mußtest usw." Desgleichen, daß der alte zu V. 4a gehörige Grundsatz: „es soll nicht die Nacht überdauern das Fett meines Festes" (Ex. 23, 18 s. unten z. d. St., oder „die Schlachtung des Passahfestes" (Ex. 34, 25) in V. 4b durch die Worte: „es soll nicht die Nacht überdauern etwas von dem Fleische, das du abends am ersten (der sieben V. 3. 4a) Tage schlachtest, bis an den Morgen" umschrieben und durch V. 7 „vielmehr sollst du es herrichten und essen im Heiligtum und am Morgen dich wenden und zu deinen Zelten gehen" in eine positive Anweisung umgesetzt wird. Denn das Zwischenliegende gehört ursprünglich hinter V. 2 und ist um des jetzt damit verbundenen Satzes V. 6b willen heruntergerückt; denn er enthält die für das Verständnis von V. 7 erwünschte Zeitangabe „bei Sonnenuntergang usw".

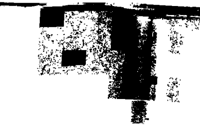
Demnach ist auch dieser Abschnitt angelehnt an einen fixierten Gesetzestext und nur als Erläuterung desselben zu verstehen. Auch hier müssen wir denselben als bei dem Unterrichte rezitiert denken. Zugleich zeigt sich in der ganzen Festordnung 16, 1—17, daß er aufs engste mit den Festgeboten Ex. 23, 14ff.; 34, 18—23 verwandt war, nur daß dort der Gott und in unserem der mit Gottes Willen vertraute menschliche Gesetzeslehrer redet. Er hat das Interesse, die negativen Sätze zu positiven Anweisungen umzugestalten wie V. 4b in V. 7 und ganz ebenso לֹא רֵיקָם in V. 16 „nicht mit leeren Händen" in die Worte: „ein jeder mit (l. כ st. ב) der Gabe seiner Hand nach dem Maße des ihm bescherten göttlichen Segens" (V. 17), wozu man 15, 13. 14 vergleiche: „nicht mit leeren Händen: ganz nachdem dich Jahve gesegnet, sollst du ihm geben".

4. Dieser letzten Zufügung vergleicht es sich, wenn 25, 16 zu dem Satze „ein Abscheu Jahves ist jeder, der solche anfertigt" (עֹשֵׂה) d. h.

zu große und zu kleine Gewichte und Maße, hinzugesetzt ist כל עֹשֵׂה עול d. i. jeder, der Unredlichkeit begeht, um der Intention des Gesetzgebers, die den konkreten Geboten V. 14. 15a (vgl. dazu S. 309) zugrunde liegt, den deutlichen prinzipiellen Ausdruck zu verleihen. Und wiederum wie in 16, 1—8 die alten Kernworte gegen die auslegende Umgebung abstachen, ebenso heben sich auch in dem Gelübdegebote 23, 22—24 die Sätze „(wenn du dem Jahve etwas gelobest), was von deinen Lippen gekommen, sollst du halten und freiwillig tun, was du mit deinem Munde geredet" (V. 24, vgl. mit der ersten Redensart Num. 30, 13; Ps. 89, 35; Richt. 11, 36; Jes. 45, 23; 55, 11; Num. 30, 3; mit der zweiten 1. Kön. 8, 15. 24; Jer. 44, 17; Ps. 66, 14) deutlich ab gegen die Umschreibung des letzteren Relativausdruckes durch den aus V. 22a entnommenen vorsichtigeren „wie du dem Jahve gelobt hast", und gegen die Belehrung über die freiwillige Erfüllung (V. 22a) in ihrem Gegensatze zu der erst durch göttliche Schläge erzwungenen (V. 22b) und in ihrer Korrespondenz mit der Freiwilligkeit des Gelobens (V. 23). Oder in 24, 14. 15, wo leicht zu erkennen ist, daß das vorliegende Gebot lautete: „enthalte nicht vor den Lohn des Dürftigen (תַּחְשֹׂךְ שְׂכַר st. תַעֲשֹׁק שָׂכִיר, denn V. 15 setzt sich gegenüber nicht einer Beschneidung, sondern einer Verzögerung der Lohnzahlung); an seinem (Fälligkeits-)Tage sollst du seinen Lohn zahlen". Hier ist der Begriff עָנִי, der nach V. 12 genügte und in dem paränetischen Begründungssatze כי עני הוא V. 15 als der im Gesetze gegebene angezogen wird, durch וְאֶבְיוֹן und durch die Worte „von deinen Brüdern oder deinen (heidnischen) Gästen, die in deinen Toren sind" (so nach Sept.), nach seinem Umfange lehrhaft definiert und für die Forderung der pünktlichen Löhnung an das Mitgefühl mit der Stimmung des dürftigen Tagelöhners in V. 15 appelliert. In späterer Zeit fügte man in der Erwägung, daß Tagelöhner nicht bloß in, sondern auch außerhalb der geschlossenen Ortschaften gebraucht werden, dem Ausdrucke „in deinen Toren" noch den allgemeineren vor „in deinem Lande und" (so der Hebr.). Oder 22, 6. 7, wo der Gesetzestext lautete: „wenn dir auf dem Wege (d. h. in dem göttlichen Haushalte der Natur gegenüber dem Taubenschlage und Geflügelstall, die der Mensch sich selbst einrichtet) ein Vogelnest zur Hand kommt, so sollst du die Mutter nicht samt

den Jungen nehmen." Denn auch die positive Umschreibung in V. 7 setzt nur die Ausdrücke האם und הבנים voraus. Aber der Intention des Gesetzgebers entspricht man nur, wenn man unter בנים auch noch die Eier mit versteht; deshalb ist wie zu בדרך spezialisierend „in den Zweigen oder auf dem Boden", so zu קן צפור hinzugefügt „Junge oder Eier", und da die Nester unter Umständen auch von den Alten verlassen sein können, ist für das Verbot der Fall ausdrücklich gesetzt, daß die Mutter auf dem Neste sitzen geblieben und mit ihm in die Hände des Angeredeten geraten ist (V. 6 b).

5. Wie geflissentlich bei diesen Deutungen und Erweiterungen auf den Wortlaut des als gegeben anzusehenden Gesetzes Rücksicht genommen wird, erkennt man besonders deutlich in dem Stück 22, 1—4. Hier lagen zwei einander ganz parallel gebaute Verbote vor: „du sollst nicht den Ochsen deines Bruders oder sein Schaf verlaufen sehen und sie teilnahmlos sich selbst überlassen" (V. 1) und: „du sollst nicht den Esel deines Bruders oder seinen Ochsen niedergestürzt auf dem Wege sehen und sie teilnahmlos sich selbst überlassen" (V. 4). Hier ruht alles Gewicht auf dem Stichworte התעלם. Aber da dem Bruder (nach V. 4) auch ein Esel durch Verlaufen abhanden kommen, und da er auch durch Verlieren von Kleidungsstücken und anderem Besitztum geschädigt werden kann, so umfaßt die Intention des Gesetzgebers, wenn er die Wiederbringung (השב V. 1) des verlaufenen Ochsen und Schafes verlangt, überhaupt die tunlichste Verhütung jedes Verlustes von Eigentum für den Nächsten. Daher wird in V. 3 eingeschoben „ebenso sollst du verfahren mit seinem Esel, und ebenso verfahren mit seinem Rocke und ebenso verfahren mit allem deinem Bruder Abhandengekommenen, לא תוכל להתעלם". Diese sachlich unnötige Rekurrierung auf das Stichwort am Schlusse des Verbotes in V. 1 zeigt, daß der Redner an dieses anknüpfen, dieses auslegen und zu V. 4, welcher auf jenes Stichwort folgte und gleichfalls mit ihm endete, zurücklenken wollte. Wiederum, da gegen den positiven Befehl der Wiederbringung der Einwand der Ferne oder der Unbekanntheit des rechtmäßigen Eigentümers erhoben werden kann, so wird (V. 2) für diese Fälle die Erfüllung desselben ausdrücklich in die treue Verwahrung des Verlorenen durch den Finder bis zur Meldung



des Eigentümers gesetzt. Auch hier zeigt das Schlußwort והשבת לו, daß dieser Vers lediglich eine Bemerkung zu dem השב תשיב לא' V. 1 b sein soll.

6. Daß die Worte 17, 15 c: „es ist nicht zulässig, daß du einen Ausländer über dich setzest, der ja nicht dein Bruder ist“ sich als eine Folgerung aus dem vorliegenden Gesetzesterminus מקרב אחיך V. 15 b geben, darauf habe ich schon früher (S. 272) hingewiesen. Da der Begriff מלך in ihnen als selbstverständlich vorschwebt, so folgt, daß der Satz vorangegangen ist „aus deinen Brüdern sollst du dir einen König bestellen“, daß also „aus deinen Brüdern“ in den Satz תשים, und nicht in den שום תשים gehört. Dann muß aber weiter auch der Relativsatz „den Jahve dein Gott erwählt“ in denselben Satz und nicht in den vorhergehenden mit שום תשים gezogen werden. Das verlangt auch der Sinn; denn erstens nach dem Befehle „du sollst den zum Könige einsetzen, den Jahve erwählt“, den man umschreiben kann „du hast dieselbe Person zu erwählen, die Jahve erwählt“, hätte der zweite „aus der Zahl deiner Brüder sollst du dir einen König bestellen“ keinen Sinn mehr. Denn er lautet, als ob Israel noch in der Wahl frei wäre, während der erste schon gesagt hat, daß es sich nach Jahves Wahl richten solle. Zweitens legt das שום vor תשים allen Nachdruck auf das Dürfen, auf die wirkliche Vornahme einer Königseinsetzung, und nach V. 14 ist die erste Frage: „darf ich gleich den anderen Völkern einen König über mich setzen?“ Auf diese gibt der erste Satz die rechte Antwort, wenn er lautet: „du darfst zur Anstellung eines Königs über dich schreiten“, nimm immerhin eine solche vor! Erst dann geziemt es sich, die einschränkenden Bedingungen zu bringen. Die vorderste ist, wie nach dem Obigen V. 15 c deutlich macht, daß — damit Israel für sich bleibe und seiner Eigenart getreu — der König zu den „Brüdern“ gehöre. Also auch wenn die Worte „den Jahve erwählt“ ursprünglich sind, so muß mit der Übersetzung: „einen, den Jahve erwählt aus der Mitte deiner Brüder sollst du bestellen“ zugleich doch alles Gewicht auf מקרב אחיך gelegt werden. In der Tat ist der Ausdruck אשר יבחר י' ja an sich nicht bloß von der Entscheidung durchs Los oder durch göttliches Prophetenwort zu verstehen, sondern überhaupt von der Auszeichnung, die ein Mensch vor anderen durch seine tatsächlichen

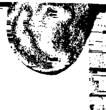
Erfolge und Gaben voraus hat. In diesen bekennt sich Gott sonderlich zu ihm. In diesem Sinne gibt es von Gott Begnadete und Ausgezeichnete, zur Herrschaft Geeignete auch außerhalb Israels, und es hat deshalb guten Sinn, daß dieser zweite Befehl fordert, einen so Ausgezeichneten nur unter den eigenen Brüdern zu suchen. Aber wenn der Gewählte, der in der Mitte der Brüder war, nun statt dessen über sie kommt, so fragen wir nach dem Maße und den Grenzen seiner vom Gesetzgeber konzedierten Höherstellung und erhalten darauf auch eine entsprechende Antwort in dem ursprünglichen Gesetzestenor von V. 16. 17 einerseits und in der Bestimmung von V. 18. 19 andererseits.

Indem in 17, 20 das zweite Motiv, „damit er nicht weiche von der Miçva" deutlich auf die Verordnung V. 18. 19 zurückweist, wird uns zu verstehen gegeben, daß das erste „damit sich sein Herz nicht über seine Brüder erhebe", ebenso auf V. 16. 17 zurückblickt. Daraus ergibt sich aber erstens, daß das für ein Gebot untaugliche מְאֹד V. 17, welches die Entscheidung, ob ein Viel sehr viel oder nicht sehr viel sei, dem subjektiven Belieben überlassen würde, aus einem in V. 20 auch vorausgesetzten מֵאֶחָיו verdorben ist. Zweitens daß das Gebot in V. 16. 17 lautete: „er soll sich nicht Rosse häufen und soll sich nicht Weiber häufen und Silber und Gold mehr, als es bei seinen Brüdern Sitte ist". Denn wer die königliche Macht für sich selbst gebraucht, um durch die Pracht seines Hofstaates die Brüder in den Schatten zu stellen, der erliegt der Versuchung, sie als minderwertig zu behandeln und ihr Recht ihm gegenüber zu ignorieren, d. h. der Gefahr der „Herzensüberhebung" V. 20a. Daß hinter „Silber und Gold" לֹא יַרְבֶּה לוֹ aus V. 16a und 17a wiederholt wurde, war erst eine Folge der Anhänge, durch welche dieser Begriff von den „Rossen" und von den „Weibern" getrennt worden ist. Sie verdanken ihre Einfügung der Reflexion eines Späteren, der Salomos Marstall, Harem und Reichtümer als eine Quelle von Übeln im Sinne hatte und auch dem Leser einen entsprechenden Wink geben wollte. Er ist aber sehr ungeschickt gegeben. Denn das gegebene Verheißungswort des Mose (28, 68) verwendet der Glossator, wie ich S. 271 gezeigt habe, als ein Verbot Jahves (V. 16b). Zweitens verknüpft er in V. 17 die Gefahr der Verführung zu religiösem Abfall mit

dem Besitze von Weibern überhaupt, obwohl diese doch auch fromme Israelitinnen sein können. In Wirklichkeit hat er die ausländischen Weiber Salomos im Auge, unterläßt es aber, das auch auszudrücken. Endlich insinuiert sein Zusatz in V. 16, als verstände es sich von selbst, was doch nur bei Salomo der Fall war, daß der Besitz von Rossen in Abhängigkeit von Ägypten bringe; und dem Gedanken, daß der König dort eine israelitische Kolonie mit der Aufgabe, Pferde für ihn zu züchten und zu erwerben, anlegen könnte, hat er, da nach 23, 8 der Verkehr mit Ägyptern ausdrücklich gestattet ist, einen Ausdruck gegeben, dessen natürlichste Auslegung zu denken befiehlt, der König werde sein Volk nach Ägypten zurückverpflanzen, um in Kanaan volklos nur noch über desto mehr Pferde zu herrschen.

7. An diesem Falle kann man ersehen, daß wie das Gesetz selbst durch die Gesetzespredigt Erläuterung und Erweiterung erfuhr, nachher auch die geschriebene Gesetzespredigt zum Gegenstande des erläuternden Unterrichts gemacht werden und daß dabei Umbiegungen des ursprünglichen Sinnes stattfinden konnten. Es sei mir gestattet, dafür zwei charakteristische Beispiele anzuführen.

Wir lesen in 14, 22 und 23aα von dem alljährlich vor Jahve zu verzehrenden Kornzehnten und trotz der in V. 23aβ vorgenommenen Erweiterung der Abgabe nicht bloß auf die Gartenfrüchte Wein und Öl, sondern auch auf die Erstgeburten des Viehs, ist in V. 24. 25 mit seinem ־(שׂאת) — das Sept. wegen V. 23 in *αὐτά* und Vulg. gar in haec cuncta verändern — und mit seinem ונתתה בו d. i. „so gib für ihn Geld her und schnüre das Geld mit deiner eigenen Hand zusammen“ (denn בו statt בַּ ist zu lesen, weil נתן בכסף ohne Angabe des Käufers nicht den vollbrachten Verkauf bezeichnen kann) doch noch immer von dem Zehntkorn die Rede. Dann sieht man aber auch leicht, daß die unleidliche Tautologie in V. 24: „wenn dir der Weg zu groß ist, daß du ihn nicht aufladen kannst (vgl. 12, 26), weil der von Jahve erwählte Ort zu weit entfernt ist (vgl. 12, 21), weil dich Jahve dein Gott gesegnet hat“ (schreibe ברכך im Perfekt, das davorstehende י ist aus כי irrig vorgeklebt), auf der späteren Einschiebung von הדרך beruht. Der Interpret vermißte das Subjekt zu ירבה, obwohl das-



selbe doch als מעשר דגנך (V. 23) in שאתו vorausgesetzt wird, und setzte nach 19, 6 den Weg als Subjekt. Lassen wir den Eindringling beiseite, so haben wir den natürlichen Satz: „wenn der Zehnte dir zu groß ist, so daß du ihn nicht in natura aufladen kannst . . . weil Jahve dich gesegnet hat“. Es wird also der Fall einer ausnahmsweise reichen Ernte bei einem reichen Besitzer gedacht, bei welcher der Transport des Zehnten übermäßig schwierig wird, wenn das Heiligtum nicht nahebei ist.

Das andere Beispiel haben wir in Kapitel 15, über dessen zweiten Vers ich schon S. 299. 320 f. gehandelt habe. Deutlich hebt der Satz, indem er mit שמוט beginnt und mit dem entsprechenden Stichwort schließt „denn שמטה ist proklamiert worden (spr. קָרָא mit Sept.) dem Jahve“ sich als ein gegebenes Gebot ab, in welchem eine Rechtswirkung der Schmitta zum Ausdruck kommt. Dagegen charakterisiert sich V. 3 mit seiner persönlichen Anrede an den Israeliten und seiner Deutung von אחיו in V. 2 als Gegensatz zum Fremden (הנכרי), als eine einschränkende Auslegung, welche das Stichwort תַּשְׁמֵט (so ist zu sprechen und die Form als 2. Person Impf. zu verstehen) „laß frei“ wiederholt und ihm die Übersetzung יָדְךָ אֱסֹף hinzufügt. Die Stellung ist wie Hi. 40, 4: ידי שמתי, und der Ausdruck, wie 1. Sam. 14, 19, setzt die Vorstellung voraus, daß der Gläubiger wie bei der römischen vindicatio seine Hand auf den Schuldner gelegt hat, um ihn zur Zahlung zu nötigen. Da ist das Zurückziehen der Hand des Fordernden, zu welchem das Ausstrecken und Öffnen der Hand des Gebenden (V. 7. 8. 11) das deutliche Korrelat bildet, die augenfällige Form, in der sich das שמט, das Freigeben, vollzieht. Der hebr. Text, welcher אסף in ein von Sept. nicht (wie sonst durch πλήν) ausgedrücktes אֶפֶס verschrieben zeigt, taugt gar nichts. Denn erstens nach Amos 9, 8 könnte אפס mit כִּי in V. 3 zusammengenommen dem folgenden Satze nur die Bedeutung geben: „indessen wird es unter Dir überhaupt keine Arme geben“. Aber was soll dieser Satz, der den neuen Begriff des Armen einführt und deshalb keine materielle Beziehung zu dem vorhergehenden Befehle hat, in der ihm durch אפס כי aufgenötigten formal logischen Beziehung der Einschränkung zu ihm? Denkt man sich den Armen in dem einen, den Borgenden im anderen Satze als identisch, so würde der Gesetzes-

lehrer in einem Atem sagen: „es ist deine Pflicht, dem Armen zu helfen" und „du wirst aber keinen Anlaß zur Erfüllung dieser Pflicht haben". Zweitens zwingt die Abtrennung des in אפס verlesenen אפ von seinem Objekte יָדְךָ den Leser, nunmehr dieses Wort als erstes Objekt von תשמט in der sonst unerhörten hiphilischen Aussprache תַּשְׁמִט als der 2. Pers. Impf. abhängig zu machen, oder es als Subjekt zu תשמט in der Aussprache תִּשְׁמֹט als der 3. Pers. Fem. zu konstruieren. Aber jenes ist eine Künstelei und diese statt des einfachen תִּשְׁמֹט „du sollst freilassen" ist bei dem Redner, der תגש und לְךָ gesagt hat, befremdlich und ohne Beispiel in dem alttestamentlichen Gebrauche von שׁמט.

Wenn demnach der Satz 15, 3 mit der Forderung endigte „was du bei deinem Bruder stehen hast, das laß frei, ziehe zurück deine Hand", so kann die folgende Begründung (כי) nicht als eine Verheißung gemeint sein: „denn es wird unter dir keinen Armen geben", sondern nur als Gebot: „denn es soll unter dir kein Notleidender sein", und um das zu verhüten, ist in V. 2. 3. der Nachlaß der Schuldzahlung von den ihr Genüge Besitzenden gefordert. Daß dieses die Meinung sei, ergibt sich daraus, daß in V. 7 ausdrücklich an V. 4a mit den Worten angeknüpft wird: „sollte aber irgend einer deiner Brüder in einem deiner Orte — trotz des Schuldennachlasses im Schmittajahre — notleidend sein, so sollst du — nicht bloß dein Geld und Gut nicht heimfordern, sondern in tätigem Mitgefühl zu dem schon Geliehenen noch hinzu — ihm deine Hilfe zur Verfügung stellen und ihm leihen was er bedarf". Hier ist durch בְּךָ אֶחָד, wie nach Richt. 21, 8 das כאחד zu sprechen ist, ausdrücklich der Fall als ein vereinzelter gedacht, daß trotz dem vorher Gesagten ein Israelit doch vor Not vorkommen will. Gott will nach V. 4 dies verhütet wissen, darum fordert er von dem Besitzenden nach V. 2. 3 den Schuldnachlaß, und damit derselbe dazu imstande sei — und nach V. 10 auch zu weiteren positiven Hilfsgaben — segnet er seinerseits (V. 4) den Angeredeten entsprechend dem alten Gottesspruche über das Volk Israel, der auch Dt. 28, 12 durchscheint, aber in der überlieferten Literatur nicht mehr erhalten ist, und der ausdrücklich als beabsichtigte Folge der Prosperität Israels das hinstellt, daß es imstande sei, anderen zu leihen, ohne selbst des Borgens zu bedürfen (V. 6). Bei diesem

wohlgefügten Gedankengange leuchtet es ein, daß V. 6 ursprünglich ist und dicht hinterher V. 4a gehört, wie die mit geringer Modifikation aus ihm entnommenen Anfangsworte in V. 4b noch heute verraten.

Also ist der Satz „es soll unter dir kein Notleidender vorkommen" keine absolute Verheißung, mit der sich ja V. 7 nicht vertragen würde, sondern Ausdruck des göttlichen Willens, daß dieses nicht sein soll, und darum eine passende Begründung für die Forderung des Nachlasses der Schuld und der tätigen Hilfe seitens des Angeredeten (V. 3. 4. 8). Der Gesetzeslehrer entnahm aber, daß Gott diesen Willen habe, aus dem solennen alten Verheißungsworte, und lehrte nun die Besitzenden ihren Besitz als ein Geschenk Gottes zu betrachten, das sie in den Stand setze und verpflichte, die Not des Bruders zu verhüten und der etwa doch eingetretenen abzuhelfen, wie namentlich in V. 10f. deutlich hervortritt. Auch hier in V. 11 ist es eine falsche Auslegung, welche dazu geführt hat, in לֹא יחדל אביון וגו׳, oder nach Sam. besser: הָאביון eine Aussage über das was nicht geschehen wird, anstatt über das was Gott nicht will, zu finden und sich in geistreichen Vermutungen über die Paradoxie zu ergehen, die in den parallelen Behauptungen liegt, es werde in Israel keine Notleidenden geben (V. 4) und, es werde dort immer solche geben. Aber man hätte bedenken sollen, daß es nicht מן הארץ „aus der Welt" heißt, sondern בְּקֶרֶב הארץ, und daß dieses nach Jes. 5, 8 beurteilt sein will. Wenn die Reichen allein mitten im Lande wohnen geblieben sind, so heißt das, daß die Notleidenden durch hartherzige Behandlung genötigt worden sind, ein Vagabundenleben in den Grenzgebieten zu führen oder in das Elend zu ziehen. Damit sind sie aus ihrem Vaterlande geschwunden, wie das Wort יחדל, genau so wie Richt. 5, 6 ausdrückt. Wie hier die Karawanen (אֹרְחוֹת) von den Straßen Israels durch deren Unsicherheit abgehalten und genötigt werden, andere und Umwege zu suchen, so drängt die Weigerung der Hilfe den Notleidenden von seinem angestammten Boden weg. Das soll nach Gottes Willen aber nicht geschehen, das will er durch die Hilfe der Anwesenden verhütet wissen. Das ist die Meinung von V. 11.

Ein zweiter Fehler ist es, wenn man in V. 10 בִּגְלַל הדבר הזה

= „eben darum segnet dich Jahve dein Gott in allen deinen Unternehmungen" rückwärts bezieht, anstatt vorwärts weisend auf den Satz mit כי in V. 11: „daß der Notleidende nicht heimatlos werde". Daß nämlich dieses die göttliche Absicht sei, deren Erfüllung Jahve durch die reichliche Versorgung der Angeredeten mit Glücksgütern sichern will, bestätigt ausdrücklich der angeschlossene Satz V. 11b: „darum gebiete ich dir gegen deinen notleidenden Bruder das zu erzeigen", was in V. 8 als eine stets offene Hand bezeichnet ist; das heißt: die Absicht Gottes, V. 11a, welche er damit verfolgt, daß er dir Glück gibt, ist der Grund meiner Forderung, der Not des Notleidenden als ein freudiger Geber abzuhelfen. Das ist vernünftig; aber unvernünftig wäre es, den Gesetzeslehrer, der in V. 7. 8 für den eingetretenen Fall der Verarmung des Nächsten tatkräftige Hilfe verlangt, hinterher feierlich versichern zu lassen, er gebe solches Gebot nur, weil er voraussehe, daß dergleichen Fälle sich stets wiederholen werden.

Ich bin so ausführlich auf die Gedankengliederung eingegangen, die diesem Abschnitte zugrunde liegt, um den Nachweis der umbiegenden Erweiterung zu erleichtern, die er erfahren hat. Derjenige, der V. 11 schrieb, bezeichnet als das hier vorgetragene Gebot die zu Vorschüssen bereite Hilfe bei der Not des Nächsten, sowie sie in V. 8 ausgedrückt ist. Er kann dabei des Einwandes gedenken, den die bevorstehende Schmitta nahelegt; der auf die Sicherheit seines Geldes mehr, als auf die Blöße des Bruders Bedachte kann in heimlicher (l. nach Sept. κρυπτόν st. בליעל vielmehr בַּלָּאט) Berechnung dieses Umstandes sich verleiten lassen, den Notleidenden abgünstig aufzunehmen und ihm die erbetene Hilfe zu versagen. Wenn der Gesetzeslehrer vor solcher berechnenden Filzigkeit warnt und sie als eine Versündigung gegen Jahve bezeichnet (V. 9), so ist das in der Tatsache begründet, daß Jahve den Angeredeten durch seinen Segen in den Stand gesetzt, dem Armen zu helfen, und daß er es mit der Absicht getan hat, daß durch seine Hilfe dem Armen das Bleiben im Lande gesichert werde (V. 10b. 11). Aber ein späterer Lehrer hat בגלל הדבר הזה nicht, wie es gemeint war, auf V. 11a vorwärts bezogen, sondern rückwärts; und da Gott den Angeredeten nicht segnet, damit er nicht gebe, wie die vorangehenden Worte lauteten (V. 9a), so

hat er dem nicht gewollten לֹא תִתֵּן das positiv gewollte נָתוֹן תִּתֵּן V. 10aα zur Seite gesetzt und der „Bosheit des Auges, die nicht geben will“ (V. 9a), in dem hinzugefügten negativen Satze (V. 10aβ) die „Bosheit des Herzens, mit welcher wirklich gegeben wird“. Aber jenes ist die abgünstige Selbstsucht, welche die Hand verschließt, dieses ist die verdrießliche Stimmung des ungern, aber doch wirklich Gebenden. Während der Redner in V. 8. 9a und auch V. 11, sich selbst gleichbleibend, die barmherzige Hilfe verlangt und vor der Versagung derselben warnt, verlangt der von V. 10a ein fröhliches Herz beim Geben, damit nun V. 10b so verstanden werden könne: denn darum daß du gern und fröhlich gebest, segnet dich Gott ja“.

Noch deutlicher gibt sich das zwischen V. 4b (= 6aα) und V. 6 Stehende als eine gleiche Erweiterung und Umbiegung zu erkennen. Unter dem Einflusse des aus אֶפֶס entstandenen אפם hat der sie vornahm, den Satz V. 4a als Verheißung gedeutet: indem ich dir diese Milde gegen den Schuldner befehle (V. 2. 3), leugne ich nicht und brauchst du nicht zu bezweifeln, daß schließlich (denn אֶפֶם כִּי bedeutet ursprünglich: zum Schluß, zuletzt gilt der Satz, daß) überhaupt keine Notleidenden unter dir vorkommen (V. 4a), wie man aus der Verheißung Jahves V. 6 folgern darf, wenn man den Israel vor den Völkern auszeichnenden Segen in seinem alle Armut ausschließenden Vollsinne faßt (daher בָּרֵךְ יְבָרֶכְךָ V. 4b). Aber dann erhebt sich sofort die Frage, warum denn Jahve auf die Erfüllung dieser Verheißung noch immer warten und auch in Israel noch immer Notleidende bleiben läßt, und um sie zu beantworten, ist der Satz V. 5 hinzugefügt: „natürlich ist der Segen in seinem vollen Sinne davon abhängig, daß du zuvor in vollem Sinne (שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע) auf die Stimme Jahves hörst und diesen ganzen Befehl erfüllst, den ich dir heute befehle“. Damit ist an den wie 11, 13 ff. 22. 27, so 28, 1—14 deutlich proklamierten Grundsatz erinnert, daß der Eintritt des Israel verheißenen vollkommenen paradiesischen Glückes bedingt sei durch die vorgängige Erfüllung seines religiösen Berufes, und daß diese der einzige und sichere Weg zu jenem sei. So wird das passive Gefühl des Abstandes von der Vollendung des Lebens umgesetzt in die Energie des Trachtens nach der Vollkommenheit des eigenen Verhaltens zu Gott,



eine Pädagogie, welche auf derselben Linie liegt, wie die sonst in der deuteronomischen Predigt hervortretende.

8. Gleichwohl ist diese ganze Reflexion hier nur zu verstehen als Bemerkung zu einem vorliegenden Texte, aber als eine solche, die ebenfalls öffentlich vorgetragen werden soll („das ich dir heute gebiete“, V. 5); und ebenso steht es mit dem ähnlichen Satze, in der Forderung der Verdoppelung der Freistädte (19, 9), welche geschehen soll, wenn Israel dereinst in den Besitz des ganzen den Vätern verheißenen Landes gelangt ist (V. 8). Diese noch immer ausstehende Zukunft hängt, sagt er, davon ab, daß du das ganze Gebot in beständiger Hingabe an deinen Gott erfüllst (V. 9). Auch hier zeigt das „ich befehle dir heute“ in V. 7 und V. 9, daß diese Worte in den Vortrag selbst eingeschaltet werden sollen. Wiederum wie 15, 4 b. 5 veranlaßt sind durch eine von der ursprünglichen abweichende Auffassung von V. 4 a, so ist auch die umständlich belehrende Zutat zu dem Kriegsgesetze (20, 10—14), „in dieser Weise sollst du verfahren mit allen den Städten, welche sehr weit von dir entfernt liegen (man beachte diesen verlegenen Ausdruck, der aus כי תצא V. 1 und כי תקרב V. 10 erschlossen ist, weil die Städte, gegen die Israel ausziehen muß, um ihnen so erst nahe zu kommen, sicher ihm ferne gelegen sein müssen), welche nicht zu diesen Städten da (der Redende kann mit dem Finger darauf hinweisen) gehören (V. 15). Allein von diesen Städten (tilge ערי und schreibe statt העמים mit Sept. מִן הֶעָרִים), welche dir Jahve dein Gott zum Erbe schenkt, laß keinen Odem am Leben (V. 16). Vielmehr sollst du, wie Jahve dein Gott dir befohlen hat, in den Bann tun die Hethiter usw.“ Dieses göttliche Gebot (Ex. 23, 32, vgl. Dt. 7, 1 ff.), welches zuvor gegeben ist und feststeht, und welches der Redner von der totalen Ausrottung aller Lebendigen deutet, macht für ihn den Gedanken unmöglich, daß die Stadt, der der Gesetzgeber um den Preis der Selbstübergabe Erhaltung des Lebens bewilligt (V. 10. 11), und die andere, deren Männer zwar, aber sie nur allein, getötet werden sollen, weil sie es auf die Eroberung ankommen ließ (V. 13), daß dies Städte der in jenem göttlichen Gebote proskribierten Kanaanäer seien. Da aber das Gesetz selbst in V. 10 diese gar nicht ausdrücklich ausschloß, so suchte er auf dem Wege indirekten Beweises aus dem

Sprachgebrauch (כִּי תִקְרַב V. 10) festzustellen, daß es sich um ferne, nicht zum Lande Kanaan oder nicht seinen Urbewohnern gehörige Städte handle, und so dieses Gesetz mit dem älteren Grundgesetze auszugleichen.

Aus allen diesen Fällen sieht man, daß die Autorität, die der Gesetzeslehrer für seinen Unterricht in Anspruch nimmt, vor allem auf dem Wortlaute des als gegeben von ihm reproduzierten Gesetzes beruht. Was er erklärend, erweiternd, empfehlend hinzufügt, ist loyale Schlußfolgerung aus seinem Wortlaut oder durch Zurückgehen auf die deutlich erkennbare allgemeine Intention des Gesetzgebers gefundene Beurteilung neuer Fälle nach der Analogie der im Gesetze selbst bereits entschiedenen. Zum Teil aber stützen sich seine Deutungen und Erweiterungen auf längst bekannte, außerhalb dieses Gesetzes überlieferte Gottesworte, seien sie befehlenden oder verheißenden Inhaltes, und auf ebenfalls bekannte geschichtliche Erinnerungen und ihre nachdenkliche Erwägung, mag dieses nun indirekt geschehen, wie 17, 16 ff., wo Salomo, oder 21, 15. 17, wo Jakob mit Lea und Rahel und der Ausdruck Gen. 49, 3 vorschwebt, oder direkt, wie 18, 16 ff.; 24, 9; 23, 4—6 und V. 7 mit 25, 17 ff. (wozu S. 307 f. zu vgl.). Nach solchem Material lehrt er, was nach dem Gesetze zulässig und was ihm zuwider ist.

9. Damit komme ich auf einen von hier aus zu verstehenden *eigentümlichen Sprachgebrauch* des Deuter., in welchem ich ein zweites indirektes Argument für meine These sehe, d. i. die Verwendung der Formel לֹא תוּכַל in Verboten. An sich bezeichnet sie sonst die Unfähigkeit, welche aus dem Mißverhältnis der Kraft zur Schwere der Aufgabe resultiert (wie 7, 17; 31, 2; 28, 27. 35; 14, 23), also physisches Unvermögen, unter Umständen auch das, welches sich aus der vernünftigen Überlegung der üblen Folgen eines naheliegenden Unternehmens ergibt, also ein Unvermögen des intelligenten Willens (7, 22). Überall handelt es sich um den Verzicht auf ein an sich naheliegendes Tun, der dem Subjekt durch die Umstände aufgenötigt ist, wie es auch der passiven Form entspricht. Auf das Gebiet des Rechtes übertragen eignet sie sich aber gar nicht für den Gesetzgeber. Der setzt das Recht durch kategorisches Gebot und Verbot. Desto mehr aber für den Gesetzeslehrer, der zu sagen hat, was auf Grund des ge-

gebenen Gesetzes, nach seinem Wortlaut, nach seinen Prämissen und Konsequenzen, nach der in ihm offenbaren Intention des Gesetzgebers zulässig und nicht zulässig ist. Hier sind die tatsächlichen Umstände, welche zum Verzicht auf ein an sich mögliches Tun nötigen, in dem vor und unabhängig vom Redner und Hörer gegebenen geltenden Rechte zu suchen, und der Redner fällt danach das Urteil, daß etwas unzulässig ist.

Am deutlichsten sieht man in diese ursprüngliche Bedeutung des Sprachgebrauches hinein, wo er bei der Entscheidung kasuistischer Rechtsfragen angewandt ist. So in 21, 15—17. Hier ist als Grundgesetz vorausgesetzt, daß der Erstgeborene, weil er dieses ist, Anspruch auf den doppelten Anteil jedes sonstigen Erben an dem Vermögen des Vaters hat (V. 17), und es taucht die im Gesetze nicht vorgesehene Frage auf, wie es im Falle der Mehrehe gehalten werden solle, wo jede Mutter ihren Erstgeborenen hat, und die Mutter des jüngeren dem Manne wertvoller sein kann, als die andere. Wenn da dem positiven Satze V. 17a: „den Erstgeborenen der שנואה soll er als Erstgeborenen behandeln" (denn statt יכיר ist nach V. 16 יְבַכֵּר zu lesen) der negative vorausgeschickt wird: לֹא יוכל לבכר וגו, so will das sagen, daß nach dem Urteile des Redenden die geltende Gesetzesbestimmung dem Vater den Verzicht auf seinen sonst natürlichen Wunsch aufnötigt. Das Gesetz nämlich, wie V. 17b zeigt, definiert den Erstgeborenen nur vom Vater aus als das erste Erzeugnis seiner Manneskraft.

Ganz ähnlich ist es in 22, 19. 29. Das Gesetz befiehlt hier die Ehe als tatsächlichen Widerruf der Verleumdung und als Wiedergutmachung der gewaltsamen Entehrung. Eine darauf erfolgende Entlassung des Weibes würde jenen Lügen strafen als nicht ernstlich gemeint und diese illusorisch machen. Sofern aber beides die Intention des geltenden Gesetzes ist, muß nach dem Urteil des Redenden hier auf die sonstige Freiheit der Scheidung verzichtet werden.

Ebenso in der Frage zum Scheidungsgesetze, ob der erste Mann das geschiedene Weib wieder freien dürfe, auch nachdem sie inzwischen anderweitig verheiratet gewesen ist, 24, 1ff. Das Scheidungsgesetz selbst ist dabei vorausgesetzt; aber man sieht aus V. 1. 2, daß es dem Mann das Recht gab, das Weib zu entlassen, wenn er an

ihr etwas fand, was die natürliche Neigung zu ihr in unüberwindlichen Widerwillen verwandelte; und daß es dem Weibe die Freiheit sicherte, entweder auf sein Bitten zu dem ersten Manne, wenn er seinen Sinn geändert hatte, zurückzukehren, oder wenn das nicht geschah, einen anderen zu heiraten. Hier ist nun der Fall so, daß der Mann das Urteil über sie, daß sie zur Ehe mit ihm nicht *tauge*, durch die Scheidung *tatsächlich ausgesprochen* und daß er dieses Urteil durch Unterlassung aller Schritte zur Versöhnung, welche ihre anderweitige Heirat hindern konnte, als ein dauernd gültiges bestätigt hat; sie ist durch ihn und für ihn damit unrein geworden (V. 4 spr. הֻטַּמָּאָה ה(וא) = nachdem er selbst sie für unrein erklärt hat). Die danach wieder ledig Gewordene wiederheiraten wäre eine tatsächliche Widerrufung des geltend gemachten Scheidungsgrundes, ein Beweis, daß es dem Manne nicht Ernst gewesen. Das entspricht aber nicht dem Ernste des erklärten Widerwillens, auf den allein die Erlaubnis der Scheidung vom Gesetze begründet ist. Daher auch hier das Urteil in die Formel לֹא יוּכַל gegeben wird.

Hiermit berührt sich am unmittelbarsten das dem einzelnen Israeliten geltende לֹא תוּכַל in 22, 3. Der Wortlaut des Gesetzes (V. 1): „Du sollst nicht den Ochsen oder das Schaf deines Nächsten verirrt sehen und teilnahmlos sich selbst überlassen" ist so allgemein und unbedingt, daß es die Entschuldigung der selbstsüchtigen Bequemlichkeit mit der zu weiten Entfernung des bekannten oder mit der Unbekanntheit des Besitzers nicht zuläßt (V. 2 f.). So bestätigt sich auch von dieser Seite, was schon oben unter anderem Gesichtspunkte nachgewiesen war, daß in V. 2. 3 eine Anwendung des in den Geboten V. 1 u. 4 richtig gefundenen Rechtsgrundsatzes auf die angenommenen analogen Fälle stattfindet, wie sie sich für den Gesetzesausleger schickt.

Ebenso will die Formel *aber auch* in 17, 15 *verstanden sein*: der Gesetzesausdruck „aus deinen Brüdern" schließt den „Ausländer" aus. Desgleichen in 12, 17 und 16, 5. **Die nach** 12, 8 **vor der vollendeten Ansiedlung im eigenen Lande nachgesehene Freiheit der religiösen Festschlachtungen am Heimatsorte der Familie ist durch das für das Wohnen im heiligen Lande gegebene Gesetz, welches**

in 16, 16; 15, 19. 20 durchscheint und „das Feiern לפני י״י אלהיך“ verlangt, für die Zukunft ausgeschlossen.

Mit dieser Formel, welche also erklärt, daß einem natürlichen Triebe nach Wortlaut und Absicht des Gesetzes nicht nachgegeben werden dürfe, halte man nun die Erklärung zusammen, daß das und das zu lassen keine Sünde sei (23, 23), oder die Gestattung eines bequemen Ersatzes für eine mechanisch schwierige Leistung (14, 24), endlich die Art wie in 12, 15. 20—22 der ausdrücklich hervorgehobenen אַוַּת נֶפֶשׁ ihre Befriedigung verstattet wird, so wird man erkennen, daß hier überall Unterricht darüber erteilt wird, was nach dem bloß vorausgesetzten oder auch reproduzierten Gesetze zulässig und nicht zulässig sei.

10. Einen dritten Beweis liefert die öfter wiederkehrende Formel „darum gebiete ich dir“, mit welcher der Gesetzeslehrer sei es nun, daß er ganz allgemein fortfährt: „dieses zu tun“, sei es daß er das gemeinte Gebot wörtlich wiederholt, seine an ein bestimmtes Gebot angehängten Ausführungen beschließt. Das letzte allein (nach Sept., die *τὸ ῥῆμα τοῦτο* einfügen, beides zumal) ist der Fall in den beiden sonst schon besprochenen Stellen 15, 11 und 19, 7.

Indem der Lehrer an der ersten sagt: „darum gebiete ich dir und sage: „tue auf deine Hand gegen deinen Bruder“ (die Zusätze gegen „deinen Armen und gegen deinen Notleidenden“ sollen dem Ausdruck die V. 7 entsprechende uneigentliche Deutung geben; und der weitere „in deinem Lande“ soll das Pronomen „deinen“ umschreiben und sagen: „deinen“ bedeutet den „in deinem Lande Befindlichen“), weist er ausdrücklich auf das formulierte Wort vom Auftun der Hand zum Helfen V. 8, als der Steigerung zum Zurückziehen der Hand beim Fordern (V. 2. 3, s. oben S. 329), zurück und kennzeichnet dadurch seine Warnung „hüte dich“ V. 9. 10b. 11a als einen Zusatz zum Gebote, zu welchem ihn dieser eigentümliche Ausdruck in der Erwägung, daß wir bei den Rechtswirkungen des Schmittajahres stehen, veranlaßt hat.

Ebenso erklärt er an der zweiten Stelle (19, 7) mit den Worten: „darum gebiete ich dir und sage: „drei Städte sollst du dir aussondern“, daß er mit seiner beweglichen Schilderung des Unheiles und Unrechtes, das in dem V. 5 gesetzten Falle geschehen

könne, wenn der Weg zum Asyle zu weit sei (V. 6), die im Gesetze geforderte — der **Einheit** des Gottesortes gegenüber empfundene **Dreiheit** der Asylstädte (19, 2) habe verständlich machen wollen. Und weil diese Absicht der Forderung der Dreizahl zugrunde liegt, ist er berechtigt, für die Zukunft einer entsprechenden Erweiterung des Landes ihre Verdoppelung zu fordern, um die Erfüllung der Absicht des Gesetzgebers sicher zu stellen (V. 8. 9). Aber ebenso wie V. 7 ausdrücklich auf den Wortlaut des Urgesetzes V. 2 zurückweist, hat er mit den vorangehenden Worten „und ist ihm doch vorher kein Hasser gewesen" zu dem Wortlaute von V. 4 b zurückgelenkt, an den er das Beispiel des Holzfällers mit כאשר „wie der, welcher" (Jes. 24, 2; Hi. 29, 25; denn so ist statt ואשר zu lesen) angehängt hat. Danach kann man mit ziemlicher Sicherheit den Gesetzeskern ermitteln, den der Redner mit seinen Erklärungen umgeben hat, sobald man nur mit Sam. (תכן) und Sept. *στόχασαι*, statt תכין von הֵכִין abzuleiten und von der Instandsetzung der Wege zu verstehen (als ob der vom Bluträcher Bedrohte gerade die gangbarste und darum auch meist begangene Straße suchen würde, um sich zu verbergen), das Wort als Inf. absolutus von תָּכֵן „abmessen" und als gerundivische durch ושלשת fortgesetzte Näherbestimmung zu V. 2 a deutet: „drei Städte sollst du dir aussondern (V. 2 a), indem du die Entfernung missest und dein Gebiet in drei Teile zerlegst (V. 3 a, so daß die Rayons der drei Städte den Umfang des Landes erfüllen und jeder Mörder zu der Stadt gehört, die dem Tatorte am nächsten liegt), damit vorhanden sei, wohin fliehen kann jeder Totschläger (V. 3 b) und am Leben bleiben, der seinen Nächsten ohne Vorbedacht erschlägt und ist ihm doch vordem kein Hasser gewesen" (V. 4 b). Alles vor und um diese Worte Gelagerte dient lediglich dazu, dieses kurze Gesetz deutlicher zu machen und zu einer selbständigen Thora auszugestalten.

An den **drei** (oder vier; denn Sept. haben, **gegen** die Analogie von 24, 19, diesen Satz **nach** der Analogie von V. 18 und 22, auch hinter V. 20) **anderen** Stellen, wo dieselbe Formel mit der allgemeinen Fassung des Objektes „dieses" vorkommt, fällt auf, daß jedesmal der identische Satz vorhergeht: „und gedenke daran, daß du ein Knecht warest im Lande Ägypten, und daß Jahve dein Gott dich von dort loskaufte", 15, 15; 24, 18 (20). 22. Denn auch

in 24, 18 ist, wie der Hebr. selbst an den anderen Stellen und Sept. überall hat, בארץ vor „Ägypten“ herzustellen. Ebenso darf man nach Sept. an allen Stellen, und nach dem Hebr. selbst in 24, 18. 22, als gewiß ansehen, daß der ursprüngliche Wortlaut unserer Formel auch in 15, 15 war: „darum gebiete ich dir dieses zu tun“ ohne den Zusatz von „heute“. Erst als versehentlich im Hebr. aus folgenden והיה das der sonstigen Sprachweise des Deuteronomiums bei dem Relativsatze „was ich dir gebiete“ entsprechende הַיּוֹם herausgelesen war, mußte לעשות fallen. Denn sonst würde die widersinnige Forderung entstehen, daß der Israelit „heute tun solle“, was er heute zwar zu hören bekommt, aber doch erst dem Sklaven gegenüber tun kann, den er 6 Jahre über bei sich im Dienste gehabt haben wird.

Vergleicht man aber diese Stellen miteinander, so ist die Erinnerung an die eigne Knechtschaft Israels in Ägypten wohl geeignet den Israeliten zur Barmherzigkeit gegen seinen Knecht willig zu machen, insbesondere zur Erfüllung des Gebotes „entlasse ihn nicht mit leeren Händen“ (15, 13b),[1] und den Gesetzeslehrer zu rechtfertigen (V. 15b), wenn er diesem negativen Ausdrucke die positive Deutung V. 14 gibt; aber an den anderen Stellen, wo von der Rücksicht auf „den Fremden, die Waise und die Witwe“ die Rede ist, paßt sie nicht, weil sie das Stichwort עֶבֶד nicht enthalten. Denn Waise und Witwe ist Israel für die Ägypter nicht gewesen, und wollte man in 24, 17—22 גר für den übergewichtlichen Begriff nehmen, so müßte man nach Dt. 10, 19; 23, 8, wie auch nach Ex. 22, 20; 23, 9 erwarten, daß es in 24, 18 (20) 22 hieße כִּי גֵר הָיִיתָ. Beachtet man auf der anderen Seite, daß die drei Sentenzen über die Nachlese auf dem Felde, im Olivengarten, im

---

[1]) Dieser negative Ausdruck ist zweimal positiv erklärt in V. 14. Das zweite Mal in allgemeinverständlicher Weise durch die Worte כאשר בר׳, wie nach Sept. Sam. statt אשר herzustellen ist: „nach dem Maße des dir bescherten Segens sollst du ihm geben“. Das erste Mal durch den konkreten Befehl הענק ת׳. Da „mache ihm eine Halskette“ ein übler Ausdruck für die Mitgabe der Elemente zum Anfangen einer selbständigen Existenz für den aus dem Haushalte Scheidenden ist, schlage ich vor העבר תעביר = „laß in seinen Besitz übergehen“, d. h. tritt ihm ab, übermache ihm etwas von deinen Vorräten. Vermutlich haben auch Sept. so gelesen und sind, indem sie an עבר als das Wegziehen des Knechtes dachten, mit dem zugleich der Herr auch von seinen Vorräten mitziehen läßt, auf die Reiseausrüstung ἐφόδιον und ἐφοδιάζειν gekommen.

Weinberge, jedesmal auf den Satz ausgehen: „dem Fremden, der Waise und den Witwen soll es gehören", daß diese drei Sentenzen in concreto veranschaulichen, was unter anderem unter „dem Rechte des Fremden usw." (V. 17) verstanden werden soll, und daß mithin eine Wiederholung der hinter V. 17 auch schon befremdlicher Weise auftretenden Erinnerung an die ägyptische Knechtschaft doppelt entbehrlich und störend erscheint, so kommt man zu dem Schluß: hinter 24, 17 ist eine Reihe von Vorschriften über Milde gegen die Sklaven anzunehmen, welche mit V. 18 ebenso passend schloß wie in 15, 15, und 24, 17 und 18 bezeichnen Anfang und Ende einer schriftlich fixierten und vom Gesetzeslehrer vorzutragenden Gebotegruppe; dagegen bezeichnen V. 19—21 Vorschriften, die der Gesetzeslehrer zu den Geboten über den Fremden, die Waise und die Witwen exemplifizierend hinzufügen soll, um in den Tenor des mit V. 18 schließenden Textes (= V. 22) wiedereinzulenken.

11. Aus den erörterten Stellen ergibt sich, daß der Redner in seiner Rede deutlichst unterscheidet zwischen solchem was er gebietet, und zwischen den Bemerkungen, die er hinzufügt: aus der Reflexion über den Sinn und die Fassung des Gebotes erwachsen, wollen sie dem Zuhörer sein Verständnis erschließen und ihn zur Erfüllung willig machen. Am natürlichsten ist dies, zumal die Gebote in dem vorliegenden Texte nicht immer mitgeteilt, bisweilen aber in Umkleidung mit Erweiterungen reproduziert sind, durch die Annahme zu erklären, daß der Gesetzesvortrag beides zugleich war: Rezitation von fixierten Gebotereihen und paränetische, exegetische auf die Förderung der Erkenntnis und des Gehorsams bedachte predigtartige Paraphrase. Und damit kommen wir wieder auf denselben Eindruck, den auch die vergleichbaren Formeln machen: „alle diese Worte" (12, 28) „dieses ganze Wort", (13, 1) „dieses ganze Gebot (15, 5) „alle seine (Jahves) Gebote, die ich dir heute gebiete" (13, 19; 28, 1. 13. 15 u. a.) oder „alles was ich euch (heute) gebiete" (12, 11. 14) oder „wie ich dir geboten habe" (12, 21) und „was ich nicht geboten habe" (17, 3). Der Redner verweist auf seinen Gesetzesvortrag sofern derselbe Anbefehlung göttlicher Gebote ist, als auf etwas einheitliches, geschlossen vorliegendes, und zugleich reflektiert er darüber bald vorwärts, bald rückwärts weisend.



Dann muß aber jener als selbständige Schrift vorgelegen haben. Dieser Schluß ist unausweichlich, wenn man die die Humanität gegen den Sklaven (15, 13. 14) begründende Formel: „und gedenke, daß du Knecht warest im Lande Ägypten und Jahve dein Gott dich von dort losgekauft hat! Darum befehle ich dir solches zu tun" mit 5, 15 vergleicht, wo es hinter der Forderung der Befreiung des Sklaven von seiner Arbeit am Sabbath heißt: „und gedenke, daß du Knecht warest im Lande Ägypten und daß dich Jahve dein Gott von dort ausgeführt hat mit starker Hand und ausgerecktem Arm! Darum hat dir Jahve dein Gott befohlen, den Tag des Sabbaths zu begehen". Hier leugnet kein Mensch, daß der Redner seine Reflexion über Jahves Absicht verbunden hat mit dem sowohl V. 12 als auch V. 15 als ein Befehl Jahves gekennzeichneten Sabbathgebote, und das in einem Zusammenhange, wo er die von Jahves eignem Munde gesprochenen und auf Steintafeln geschriebenen, als solche von allen anderen Geboten unterschiedenen zehn Worte (V. 19) zu reproduzieren hatte. Ebenso sicher ist es, daß die Formeln „wie Jahve zu ihm geredet hat" (18, 2 = 10, 9), „wie Jahve zu dir (Euch) geredet hat" (15, 6; 11, 25; 26, 18. 19), mit vorhergehendem „wie er deinen Vätern geschworen" (19, 8) und dieses allein (26, 15), „wie er dir (Sept. falsch: deinen Vätern) geschworen hat" (28, 9), endlich „wie dir Jahve dein Gott geboten hat" (20, 17) auf altbekannte, schriftlich fixierte, zum größten Teil anderweitig nachweisbare Gottesworte der Verheißung und des Gebotes zurückweisen. Mit derselben Notwendigkeit ist deshalb zu schließen, daß die analogen Formeln, in denen der Redende auf das, was er vorgetragen hat oder vorträgt, reflektierend zurück- oder vorweist, die unabhängige Existenz des Stoffes voraussetzen. Die Abweichung erklärt sich daraus, daß das, worauf hier hingewiesen wird, der Form nach nicht direkte Gottesworte sind, wie bei den anderen Formeln, sondern Worte eines menschlichen Gesetzgebers, der den göttlichen Willen an Israel dolmetscht (vgl. 15, 15 mit 5, 15), und zweitens daß dieselben nicht als anderweit bekannt und gehört, sondern als heute rezitiert angezogen werden. Indem er rezitiert, was er sich angeeignet hat, gebietet er es heute — denn es ist autoritatives Gebot — und indem er über den dem Einzel-

gebote zugrunde liegenden Willen, über seine eigentümliche Wortfassung reflektiert und es mit sonst bekannten älteren Gottesworten kombiniert, ist er imstande, sein rechtes Verständnis und die rechte Weise seiner Erfüllung zu lehren, durch Hinzufügung dieses Unterrichts das Rezitierte zu erweitern und sein in der Rezitation sich schon betätigendes Leben und Wirken zur vollen Kraft und Höhe zu bringen.

12. Aus diesem allen erhellt indirekt, daß das vorliegende Buch sich durchweg als Reproduktion und Interpretation zu einem unabhängig von ihm und vor ihm vorhandenen menschlichen Gesetzbuche verhält. Bestätigt wird dieses Resultat, wie für das Schlußkapitel nach meiner früheren Darlegung durch die Worte in 28, 58. 61, durch einen ausdrücklichen Hinweis auf dieses Buch inmitten des Kontextes selbst. Ich meine nicht 27, 3. 26. Denn das Gewirre von Fragmenten zu ordnen, die in diesem Kapitel zusammengeschüttet sind, würde zuviel Zeit erfordern und in Ermangelung sicherer Kontrollmittel — denn Jos. 8, 30 ff. ist kein sicheres — doch zu keinem für jeden Verständigen beweiskräftigen Resultate führen. Wohl aber 17, 19. 20. Denn hier werden „alle Worte dieser Thora (nach Sept. „dieser הַמִּצְוָה") und diese Ḥuqqim" als Inhalt eines vom Könige beständig zu gebrauchenden Buches bezeichnet. Dieses Buch aber ist die Doppelung, d. h. die Abschrift „dieser Thora". Also ist „diese Thora" selbst ein Buch, welches abgeschrieben werden kann; und dieses Buch, welches das Muster für das Exemplar des Königs sein soll, befindet sich unter der Hut der „levitischen Priester". Sie bezeichnen die offizielle Stelle, wo die authentische Gestalt „dieser Thora" zu finden ist, und von dieser soll das Exemplar des Königs die Doppelung, die Wiederholung sein. Es liegt auf der Hand, daß hier der Redende indirekt zu dem Könige über „diese Thora" wie über einen dritten redet, daß seine Rede und „diese Thora" nicht zusammenfallen, und daß seine Rede doch so ganz und gar nur Erörterung „dieser Thora" sein will, daß man über den Sinn „dieser Thora" nicht im Zweifel sein kann. Seine Rede ist offiziell und erklärtermaßen nichts als Einschärfung „dieser Thora", welche geschrieben vorliegt. Denn im Ernste wird doch kein Mensch denken, der Redner verlange, daß der König sich auch das abschreibe, was ihm hier befohlen wird, daß er nämlich das Gesetz abschreibe.

Aus dieser Untersuchung des Abschnittes Dt. 12—28 ergibt sich

Erstens: daß auch er seiner literarischen Art nach kein für sich bestehendes und für sich zu verstehendes Gesetzbuch ist, sondern vielmehr eine Sammlung von Materialien für den öffentlichen Gesetzesvortrag.

Zweitens: der öffentliche Gesetzesvortrag geschah bei den solennen Zusammenkünften am Heiligtum, wohin man ging „um die Furcht Jahves zu lernen" (14, 23).

Drittens: das dort vorzutragende Gesetz hatte die Gestalt einer Schrift, welche geeignet war, den Leser „die Furcht Jahves zu lehren" (17, 19), und in authentischer Gestalt durch die Hut der Priester erhalten wurde (17, 18); denn dem am Heiligtum amtierenden Priester und dem dort Recht sprechenden Richter lag es ob, verwickelte Rechtsfragen in höchster Instanz durch ihre Thora und ihren Mišpaṭ definitiv zu entscheiden (17, 10. 11), und darum kam dem dort bewahrten Exemplar des geschriebenen Gesetzes dieselbe entscheidende Dignität vor anderen zu.

Viertens: von anderen und älteren Gesetzsammlungen, welche die Form der Gottesrede hatten, unterschied sich diese Gesetzesschrift charakteristisch dadurch, daß sie ihren Inhalt als Rede eines autoritativen menschlichen Ichs, als Weisung eines anerkannten Dolmetschers des göttlichen Willens gab. Auf Grund der Selbstoffenbarung Jahves in Forderung und Verheißung und auf Grund der Erfahrungen, welche der Redner und sein Volk von ihrem Gotte in der Zeit der Wanderung seit der Erlösung aus Ägypten gemacht haben, unterrichtet der Redner sein Volk darüber, wie es nunmehr, da es aus der Abgeschlossenheit der Wüstenschule in den heidnischen Weltverkehr tritt, als freies Volk im eigenen Lande sein religiöses, politisches, soziales Gemeinleben gemäß seiner besonderen religiösen Mission zu gestalten habe; wie es seine eigentümliche Erkenntnis des heiligen und barmherzigen, allein lebendigen Gottes und seines Rates als regulativen und kritischen Kanon in der Führung des menschlichen Lebens praktisch gebrauchen solle, um eine eigentümliche Sitte und Zucht im öffentlichen und häuslichen Leben herauszubilden, welche in ihrem Gegensatz zu allem heidnischen Wesen dieses Volk als das heilige Eigentumsvolk des wahrhaftigen Gottes erweist.

Fünftens: je deutlicher in dieser Form der Rede sich die Absicht bekundet, das innere Verständnis des Gotteswillens zu wecken und das Herz für ihn zu gewinnen, desto gewisser ist die Wiederholung dieses schriftlich überlieferten Unterrichts durch einen autoritativen Vortragenden in der solennen Gemeindeversammlung nicht in dem Sinne gemeint, daß die Gemeinde bloß wie zum liturgischen Schmuck ihres Gottesdienstes auch den buchstäblichen Wortlaut dieser Urkunde zu hören bekomme, sondern in dem, daß sie durch den Mund des Vortragenden wieder lebendig und wieder zum wirksamen Unterricht für das Leben werde. Nun weckt aber jede gesetzliche Vorschrift, wie sie Fragen entscheidet, neue Fragen: bald die, wie sie zu verstehen, bald die, wie sie in concreto auszuführen sei, bald die, wie neben den in ihr vorgesehenen Fällen über die nicht vorgesehenen geurteilt werden soll, bald die, wie sie sich mit scheinbar entgegengesetzten vertrage. Damit die Gesetze handhabbar seien, müssen sie interpretiert werden, und die durch gelehrte oder richterliche Autorität gegebene Interpretation erlangt durch das Gesetz und mit ihm gleiche Geltung. Das Recht wächst beständig durch die Beziehung seiner immer beschränkten kodifizierten Regeln auf die unendliche Fülle der konkreten Gestalten des wirklichen und sich beständig ändernden Lebens. Was die höchsten Instanzen durch Zurückgehen auf die in den einzelnen konkreten Geboten bekundete allgemeine Intention des ersten Gesetzgebers, durch Schlußfolgerung aus ihrem Wortlaut, durch die Regel der Analogie, durch Kombination eines Gesetzes mit anderen eben so bestimmten oder deutlicheren an neuen Entscheidungen über im Gesetzeskodex selbst nicht vorgesehene Fälle und Fragen ermitteln, gilt dem Gesetz gleichwertig, aus dem es so ermittelt worden ist. In der Tat nimmt unser Gesetz ein solches Wachstum selbst in Aussicht, wenn es der Weisung und dem Urteil, welche die Autoritäten, Priester und Richter, über schwierige Rechtsfragen sicherlich unter sorgfältiger Erwägung des in ihrer Hut befindlichen kodifizierten Gesetzes abgeben, die gleiche unverbrüchliche Geltung mit seinen eigenen Festsetzungen beigelegt wissen will (17, 8—13). Unter diesen Umständen konnte der Vortrag unseres Gesetzes nur dann ein wirklich lebendiger Unterricht sein, wenn er das Gesetz zugleich interpretierte und es durch das inzwischen aus ihm erwachsene



reichere Material geltenden Rechtes erweiterte. Indem der Vortragende den von ihm angeeigneten Wortlaut des Gesetzes verkündet, und wieder indem er ihn durch legitime Folgerungen aus seiner Absicht, seinem Wortlaut, wie sie durch die Praxis der Rechtsprechung gezogen sind und werden, interpretiert und erweitert, geht die Autorität des Gesetzes auf ihn über, fungiert er als Gesetzgeber und Gesetzeslehrer. Hieraus begreift sich

Sechstens: daß das so aus der lebendigen Praxis erwachsene Erläuterungsmaterial hier nicht in der Weise einer frei von ihm zu verwendenden bloßen Stoffsammlung dem Lehrer zur Verfügung gestellt ist, sondern in der ausgeprägten Form der Anrede an das zu belehrende Volk. Solche Gestalt hatte ja das zugrunde liegende Buch selbst und für den Unterricht des Gesetzeslehrers verstand sie sich von selbst. Aus solchen mündlichen Vorträgen geschöpft, ist das Material auch in derselben Form niedergeschrieben, um die Kontinuität der öffentlichen Gesetzesunterweisung im Wechsel der Generationen und der amtlichen Personen sicherzustellen.

Siebentens: aus der Natur des Materials und seiner beständigen Beziehung auf das zu rezitierende und zu interpretierende Buch folgt von selbst, daß es in der Ordnung des Stoffes sich nach der Folge der Kapitel dieses Buches richtete, und daß es, je nachdem zu einem Gebotekomplex viel oder wenig oder gar nichts hinzuzufügen war, in bezug auf den Umfang den Charakter der Ungleichmäßigkeit oder Lückenhaftigkeit trug. Es sollte eben in durchgängigem Anschluß an das zu rezitierende Gesetz gebraucht werden; und um den Vortragenden die Stelle erkennen zu lassen, wo dem Rezitierten die Erläuterungen zuzufügen seien, oder wo nach ihnen in den Tenor des zu Rezitierenden zurückgelenkt werden mußte, sind etwa die erweiternden Abschnitte unter augenfällig hervorgehobene Stichwörter aus dem Gesetzestexte gestellt, oder unter bestimmte aus ihm wiederholte Einzelgebote, und ist auf den danach zu rezitierenden Gesetzestext durch bloße Zitierung seiner Anfangssentenz, bisweilen auch des Schlußsatzes verwiesen. Bisweilen dient zur Orientierung, daß die Kernworte des Gesetzestextes beibehalten sind und gegen die sie einfassende paraphrastische Reproduktion deutlich abstechen; einmal trägt ein Abschnitt die orientierende Überschrift „über die Obôth“.

Achtens: die Bestimmung dieser Schrift brachte es mit sich, daß sie im Laufe der Zeit, um den aktuellen Bedürfnissen entsprechend zu bleiben, oder das nach der Meinung des Lehrers richtige Verständnis zu finden, auch ihrerseits wieder durch Erläuterungen ihrer einzelnen Sätze erweitert wurde. Es sind deutliche Spuren von den Stufen vorhanden, in denen sich diese Erweiterung vollzog. Die größte bestand darin, daß zu einer bestimmten Zeit diesem Buche auch die auf die Rezitation des alten Jahvegesetzes aus der Wüste berechneten Ansprachen einverleibt wurden.

Neuntens: die in sich selbst lockere, nur aus der Beziehung auf die Ordnung der zu erläuternden Gesetzesschrift verständliche Ordnung und die scheinbare Lückenhaftigkeit unseres Buches begünstigte das ihm etwa zustoßende Geschick des Verlustes einzelner Teile oder der verkehrten Verbindung seiner einzelnen Blätter. Sobald aber das Gesetzbuch abhanden gekommen war, auf das es sich bezog, und sobald die ausdrücklichen Rückbeziehungen auf dasselbe unverständlich geworden waren, wie wir für die Zeit des Josia, wo nach der Voraussetzung unser Buch im Tempel wiedergefunden wurde, annehmen müssen, forderte und gestattete vollends seine tatsächliche Beschaffenheit eine solche Neuredigierung, wie sie oben S. 270 ff. erwiesen wurde, damit es als ein Buch der Thora, das es sein zu wollen schien, auch wirklich gehandhabt werden konnte.

Zehntens: die scheinbare Einzigartigkeit der literarischen Doppelnatur dieses Buches, daß es bald als das Gesetz selbst erscheint, bald als Kommentar zu einem vorausgesetzten Gesetze, erklärt sich völlig aus seiner Entstehungsgeschichte. Es gibt sich nirgends als das am einsamen Schreibtisch ausgeheckte Produkt eines gelehrten Kopfes, sondern als das gewachsene Ergebnis der lebendigen Praxis des öffentlichen Gesetzesvortrages. Jene Einzigartigkeit verliert aber ihr verwunderliches, wenn wir sie auf dem Gebiete des Rechtsunterrichtes bei einem anderen Volke in einer unter ähnlichen Bedingungen entstandenen Schrift in auffälliger Übereinstimmung wiederfinden.

Das ist das altisländische Gesetzbuch der Grágás, d. i. der Graugans.

3. Deuteronomium und Grágás.

Ef maðr bøtir kirkio land þa scal hann guðs þavee fyrir þat hava (Grágás, K. 266, II, 217).

Der Schluß der vorstehenden Untersuchungen läßt unzweideutig erkennen, daß ich den Leser nicht mit der Absicht nach dem alten Island lade, um ihm aus dessen Verhältnissen und literarischen Denkmälern die Richtigkeit meines Urteils über das deuteronomische Gesetz zu beweisen — das ist vielmehr durch eingehende Untersuchung des letzteren selbst begründet und steht auch ohne die jetzt zu unternehmende Darlegung fest. Sondern lediglich um ihm das in der gesetzlichen Literatur der Völker, soweit ich sie kenne, deutlichste Analogon zu der erwiesenen stilistischen Eigenart des Deuteronomiums in dem altisländischen Gesetzbuche Grágás vorzuführen und damit den Einwand der undenkbaren Singularität des deuteronomischen Gesetzbuches im voraus zu widerlegen.

In dieser Bestimmung des Verhältnisses der beiden hier von mir unternommenen Arbeiten spiegelt sich auch der wirkliche Gang meiner Erkenntnis. Schon in meiner ersten Vorlesung über das Deuteronomium im Jahre 1870 habe ich die in diesen Untersuchungen ausführlich vertretene Erkenntnis gelehrt und begründet, daß die Kapitel Dt. 5—11 homiletische Ansprachen zur Einleitung und Begleitung der Rezitation des Gesetzes in öffentlicher Gemeindeversammlung enthalten, und daß Dt. 12ff. nur als Reproduktion, Explikation und Anweisung zur praktischen Handhabung eines unabhängig existierenden und in seinem Wortlaut vorausgesetzten Gesetzes verstanden werden könne. Es war über 20 Jahre später, als mein durch gründliche Kenntnis der nordgermanischen Dialekte und durch selbständige Erforschung der altnordischen Rechtsquellen gleich ausgezeichneter Kollege, Herr Professor Dr. jur. Pappenheim gelegentlich eines Gespräches auf meine Schilderung der „Richtertätigkeit" Samuels mir erwiderte, dieselbe stimme auffällig mit der Amtstätigkeit des isländischen Gesetzessprechers (lögsögumaðr) überein, und als bald darauf in einer anderen Unterhaltung, wo ich ihm von dem eigentümlichen Stile der deuteronomischen Gesetzesrede erzählt hatte, derselbe Gelehrte mich auf das isländische Gesetzbuch Grágás als ein durch gleiche Eigentümlichkeit besonders ausgezeichnetes verwies. Erst durch diese

Weisungen, für die wie für mancherlei Auskunft über die einschlagende Literatur ich dem mir seit lange befreundeten Kollegen hier öffentlich danke, bin ich veranlaßt worden, die Erscheinung des Gesetzessprechers, die, wenn auch nicht zu derselben sozusagen monarchischen Vollkommenheit wie in Island entwickelt, auch in Norwegen und Schweden begegnet, mir aus den Quellen zu vergegenwärtigen und insbesondere die Grágás nach ihrer formellen Eigentümlichkeit zum Gegenstand meines Studiums zu machen. Denn wenn auch den ältesten norwegischen und schwedischen Gesetzbüchern noch deutliche Spuren ursprünglich gleicher Fassung anhaften (vgl. darüber Maurers Udsigt over de nordgermaniske retskilders historie. Kristiania 1878, S. 24 u. 162), so ist doch jenes altisländische Buch das vollkommenste Beispiel für die Erscheinung des geltenden Landesgesetzes in der Form einer Rede des mit dem Amte der öffentlichen Rechtsbelehrung betrauten Individuums.

Nach beiden Seiten hin wurde mir die Arbeit erleichtert durch die ausgezeichneten rechtshistorischen Untersuchungen des jüngst verstorbenen Konrad von Maurer, speziell durch seinen alles erschöpfenden Artikel über Grágás in Ersch und Grubers Enzyklopädie. Seiner dankend zu gedenken, ist mir um so mehr Bedürfnis, als gerade er es war, der mich in persönlichem Zuspruch ermunterte die Skizze auszuführen, die ich in meiner akademischen Rede „Deuteronomium und Grágás" Kiel 1900 gegeben hatte. Sodann habe ich speziell für das letztere Buch die Hilfe zu rühmen, die mir der gelehrte Isländer Vilhjálmur Finsen durch seine Ausgabe der Grágás (in Nordiske Oldskrifter XI, 1850—52) und durch seine dänische Übersetzung derselben (ebendaselbst Band XXXII, 1870) gewährt hat. Jene bietet einen überaus akkuraten[1]) Abdruck der sogenannten Konungsbók (cod. regius auf der Kgl. Bibliothek zu Kopenhagen) als der ältesten handschriftlichen Gestalt unserer Gesetzsammlung gegenüber der arnamagnäanischen, der sog. Stadarhólsbók, welche in Ordnung und Umfang erheblich abweicht, und gegenüber den handschriftlichen Reproduktionen einzelner Stücke, so-

[1]) Druckfehler wie casrl statt scal I, 55 oder af statt ef (hann vill) I, 165 und II, 204 oder oc sinom monnom statt or = aus seinen Thingleuten, sind selten. In der dänischen Übersetzung gehört vielleicht dahin men statt meen oder mén für das mein (= Schade) des Urtextes (II, 59).

wie den kleinen Fragmenten von Handschriften, die sich sonst erhalten haben. Der Herausgeber hat alle Sonderbarkeiten sorgfältig notiert, auch die Schreibfehler, die er verbesserte, hat auf die korrespondierenden Stücke der arnamagnäanischen Handschrift beständig verwiesen, bei fragmentarischen Anfängen die dazu passende Fortsetzung aus dieser letzteren in Klammern eingefügt und die vielen meist leicht,[1]) bisweilen schwer[2]) zu entziffernden Abkürzungen mit kundiger Hand[3]) aufgelöst, und durch dieses alles, indem er durch den Druck das von ihm Hinzugetane von dem ursprünglich Geschriebenen unterschied, der selbständigen philologischen Forschung einen urkundlichen Text geliefert.

Aber je urkundlicher er ist, desto größere Schwierigkeiten bereitet er dem Leser einmal wegen der unbarmherzigen Knappheit, mit der die altertümliche Sprache der Rechtssätze die Gedanken und auch die Verbindung der Gedanken auszudrücken liebt. In dem Satze (II, 188): hverr maðr abyrgiz sic við horns gange oc hófs läßt sich zwar ohne Schwierigkeit erkennen, daß „das wilde sich Ergehen von Horn und Huf" die Schadenfälle meint, welche stößige Stiere und schlägige Pferde anrichten, aber wie dieser allgemeine Satz von der Selbstverantwortlichkeit des Geschädigten sich zu

[1]) Leicht zu deutende Kompendien sind h für hann (= er), oder k für kirkio, nachdem dieses Wort dreimal vorher ausgeschrieben war (I, 7. 8), sl und slom für scal und scolom (= soll, sollen) und da, wo im Zusammenhange bekannte kirchliche oder rechtliche Begriffe erwartet werden, wie at kunna pr nr oc credo i n d m für pater noster und in dominum (I, 7) oder utl und fbg für utlagr und fiorbaugs garþ (d. i. der Geldstrafe oder der Landesverweisung schuldig (I, 10 u. 7), oder b für byskop in dem Satze (S. 8): zu d e r Kirche soll die Leiche (Finsen setzt überflüssigerweise — vgl. dagegen I, 39: er til doms scal — den inf. pass. føraz in den Text), bei der der B i s c h o f das Begräbnis erlaubt.

[2]) Schwierig ist herauszufinden, daß $\overset{i}{t}$, das comp. für die Präposition til, in II, 142 vielmehr das Nomen tið meint; unsicher scheint mir die Verbesserung von ga I, 17 in gera, da sich auch der Inf. gá = „in acht nehmen" verteidigen läßt. Ganz unmöglich ist es, den Sinn von f. (II, 56) in dem Satze þar er f. usque etc., diesem bloßen Anfange eines nicht mit abgeschriebenen Gesetzes, festzustellen.

[3]) Die Auflösung von lest. in lestir in der als korrumpiert bezeichneten Stelle I, S. 236 scheint mir verfehlt. Ich ergänze lestingar, bessere er in oc = enn ef hinom verþa lestingar, oc erlendis andaz = wenn ihm aber Unfälle zustoßen, und er in der Fremde stirbt.

der vorher geltend gemachten Verantwortung des Besitzers verhält, das bleibt unausgedrückt. Nicht immer hilft der Vortragende durch einen Zusatz dem Verständnisse nach wie II, 181, wo dem alten Rechtssatze: sva scal vera orð huert se(m) maelt er d. i. „jedes (beleidigende) Wort soll so sein, wie es gesagt ist", der negative Zusatz angehängt ist: scal ecke at scáldscapar male raða d. h. „man soll es nicht nach der Redeweise der Dichtungen auslegen". Erst von hier aus verstehen wir, daß nach dem ersten Satze der Richter sich für sein Urteil an den unmittelbaren Wortlaut halten soll gegenüber der uneigentlichen Deutung, die der Schuldige nachträglich seinen Worten zu geben sucht.

Sodann wegen der absoluten Regellosigkeit und Inkonstanz der Orthographie, mit welcher dieser alte Text den an die neuere normalisierte Schreibweise gewöhnten Leser quält. Ich will kein Gewicht legen auf die promiskue vorkommenden Formen für „nicht": eigi, ecci, ecke (letztere beide ursprünglich = eit-ki), oder die häufige Vertauschung von ð und þ, wie in griþung und griðung (sonst graðungr = Stier) auf derselben Seite (II, 188), schlimmer ist schon fösto tiðir neben föstutiþer (I, 33. 37), noch schlimmer, daß unmittelbar neben dem gewöhnlichen kirkio (I, 16. 17) auch kirkiv und kireiv und (I, 35) neben föstv auch fostv und faustv, für höfuð auch havfot (1, 159) erscheinen, und am allerschlimmsten, wenn in einem Satze das (sonst gaezlo geschriebene) Wort für Bewachung erst mit gözlo, dann mit gøzlo, endlich mit gaetzlo wiedergegeben wird (I, 124); oder neben dem gen. pl. anna der zugehörige nom. sing. zuerst avN, dann öN, endlich önn geschrieben ist (II, 91), oder wenn einmal iam statt iafn (resp. iamn = ebenso) erscheint (II, 88 am Ende von Kap. 178).

Die angegebenen Beispiele mögen genügen, um den Wunsch zu begründen, daß uns die altnordische Wissenschaft, ähnlich wie sie es mit Ares Íslendingabók (in den Ausgaben von Möbius und Golther) bereits getan hat, bald auch von diesem ebenso wichtigen Gesetzbuche eine mit sachlichem und philologischem Kommentar und vollständigem Speziallexikon versehene Ausgabe in normalisierter Schreibung liefern möchte. Bis dahin ist die sorgfältige und überaus sachkundige dänische Übersetzung Finsens, die ich oben erwähnte, ein erwünschter und dankbar zu rühmender Ersatz. Er hat so übersetzt, daß er zugleich kommentierte, z. B. at taga daga cavp vm engi



verk (d. i. Wiesenarbeit) I, 130, dafür Finsen: „als Taglöhner in dem Teile des Sommers zu arbeiten, wenn das Heu auf den Wiesen gemäht wird" (I, 139) und dabei allerdings die Natur der Übersetzung oft verletzt. So setzt er, weil secr in gewissen Zusammenhängen den durch Rechtsurteil Geächteten bezeichnet, bei der Ächtung aber die beiden Grade der Landesverweisung und des Skoggangs unterschieden werden, für den Satz ef hann verðr secr vm (II, 181) in der Übersetzung (II, 180): dersom denne bliver dömt til Landsforvisning eller Fredlöshed, und für den lapidaren Ausdruck skogar manz þess er ö a e l l (nicht zu speisen) er oc öferiandi (nicht fortzugeleiten) I, 12 den redseligen af Skovmanden (den livsvarig fredløse) forsaavidt hans Straf er af den Grad, at ham af ingen maa gives Føde, og at han af ingen maa føres ud af Landet (I, 11). Noch deutlicher empfindet man den Unterschied von Text und Übersetzung, wenn dort gesagt ist: (ich versichere auf meine Ehre), at sa sitr naerri er oquáddr er (I, 62) und hier: at den-og den, der ei er utmeldt som kvidmand, boer naermere ved det Sted, fra hvis Nabolag kvidmaendene skulle tilkaldes (enn een eller flere af de tilkaldte I, 61). Hier ist alles von ved det sted an bis zum Ende ein reiner, allerdings dem Sinne des Kontextes entsprechender Zusatz.

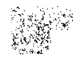
So günstig steht es aber nicht immer. Nach II, 74 kann den, der ein Weib nicht von dem rechtmäßigen Vormund zur Ehe genommen hat, vor der Strafe der Landesverweisung der Zeugenbeweis schützen, daß er den rechtmäßigen Vormund nicht gekannt habe, während er seinerseits auf diese Strafe für den antragen kann, der ihm die Frau unberechtigterweise gegeben hat. Wenn nun fortgefahren wird: en scalat hann lögvillr verda sva at honom halde þat uppi, so ist hier der allgemeine Grundsatz, daß der im Rechte Irrende (lögvillr) nicht straflos bleiben soll, auf den in Rede Stehenden angewandt, um den Satz von der Wirksamkeit jener Entschuldigung einzuschränken. Denn außer der Landesverweisung kann er nach einem früheren Satze auch durch Auflösung der Ehe (S. 34 Mitte) und durch Auflegung von Bußgeld (S. 35) gestraft werden. Wenn Finsen (II, 33) aber jenen kurzen Satz so umschreibt: „aber das nützt ihm dann nichts, wenn er infolge eines Rechtsirrtums nicht weiß, wer der Vormund ist", so sieht es

aus, als ob in diesem Falle die Zeugenaussage über die Unkenntnis des rechten Vormunds unwirksam werde, und als ob zweierlei Unkenntnis zu unterscheiden sei, eine ohne Rechtsirrtum, die entschuldige, und eine durch Rechtsirrtum, die nicht entschuldige. In Wirklichkeit ist aber der Rechtsirrtum eben dieser, daß der Betreffende das Recht der Ehebewilligung einem anderen beigelegt hat, als dem es wirklich nach dem Gesetz zustand. Ein schlimmerer Fall ist die Übersetzung des Satzes I, 193, der von dem vierten und letzten Stücke des Wehrgeldes handelt, das Verwandte des Erschlagenen und des Totschlägers zu empfangen und zu zahlen haben: „zwölf Öre scolo taca brødrungar (d. i. die Söhne des Vatersbruders) oc systkina sønir (d. i. die Söhne der Vatersschwester) oc systrungar (d. i. Söhne der Mutterschwester) oc sva giallda." Hier ist aus der Analogie der vorangehenden Sätze, wo die aufgezählten Verwandten als solche des bøtendr und þyggiendr, des büßenden und des empfangenden Teiles bezeichnet werden, klar, daß das Empfangen und das Zahlen (taca und giallda) die gleichen (sva) Verwandtschaftsgrade treffen soll. Zu büßen hat der Totschläger und seine Verwandten, zu empfangen der Erschlagene und seine Angehörigen. Es mag zur Erleichterung des Verständnisses dienen, wenn Finsen die passivische Konstruktion wählt (I, 191): skal modtages af — og ydes af, und er war berechtigt, das kurze sva (= ebenso) durch af lige naere fraender zu umschreiben; aber indem er beide Male hinter af einsetzt den draebtes, anstatt das zweite Mal drabsmandens, bringt er die Unvernunft zuwege, daß die Verwandten des Erschlagenen das Wehrgeld zu zahlen und zu empfangen haben. Natürlich kann bei einem solchen Gelehrten hier nur von einem unverbessert gebliebenen Schreibfehler die Rede sein.

Der Sinn ist zwar richtig getroffen, wenn er I, 70 übersetzt „ob er überhaupt verpflichtet sei den Armen zu versorgen", wo der Urtext hat: hvart hans omagi se eda eigi; aber es widerspricht seiner sonstigen Weise, dieses eda eigi „oder nicht" zu unterdrücken, das er in einem alsbald folgenden Satze doch mit eller ikke wiedergibt. Dagegen setzt es eine erheblichste Korrektur des Textes voraus, wenn er für den Satz (I, 14) ef hann of forlar d. i. „für den Fall, daß er (dazu) unfähig wird" wiedergibt dersom han kan fortsaette Arbeidet uden Forhindring. Eine

solche Umschreibung ist nur möglich, wenn durch Einsetzung der Negation eigi der im Zusammenhange unmögliche Ausdruck des Textes zuvor gebessert war; und es ist wieder rätselhaft, daß nirgends diese Verbesserung als solche notiert ist, während sonst über diese Dinge genau Rechenschaft gegeben wird; auch I, 35, wo ich aber dem Verfasser nicht zustimmen kann. In dem Satze über das Fasten iafn skyllt er þeim mavnnum (= monnom) at varna við kiotvi sem hinvm er eigi erv til fostv talþir (I, 35), bezieht Finsen den Relativsatz er auf hinvm = „wie jene, welche nicht als fastenpflichtig aufgezählt sind“, findet darin mit Recht das Gegenteil des beabsichtigten Sinnes und streicht deshalb die Negation eigi sowohl im Texte (s. Note a. a. O.), wie in der Übersetzung (I, 34). Aber in Wirklichkeit bezieht sich das Relativ nicht auf hinum, welches die vorher gekennzeichneten Fastenpflichtigen meint (Leute, die das 12. Jahr vollendet, das 70. aber noch nicht vollendet haben und die gesund sind) und deshalb der Näherbestimmung nicht bedarf, sondern auf das mit Nachdruck vorangestellte þeim mavnnum als sein notwendiges Komplement zurück, und es ist mit Beibehaltung des eigi zu übersetzen: „ebensogut, wie jene, sollen sich vor Fleischgenuß in den Fastenzeiten die Leute hüten, welche nicht als fastenpflichtig aufgezählt sind“. Die Satzordnung in der Grágás und auch sonst in der altnordischen Prosa weicht darin von der uns gewohnten ab, daß sie Restriktionen und relative Näherbestimmungen zu Aussagen und Begriffen aus dem Anfange des Satzes bis dahin verspart, wo das Skelett des Satzes vollendet ist, vgl. z. B. II, 179 þan rett gat olafr hinn haelgi, konungr islendingom er her er merkþr und K. 116 (I S. 208): „ef lögsögo mannz missir við (weil er gestorben ist), þa scal or þeim fiorðungi taca mann til at segia þing scop upp et naesta sumar er hann hafði siðarst heimili i“. Hier gehört der Relativsatz er hann etc. zu dem weitentfernten þeim fiorðungi, während Finsen entsprechend dem modernen Sprachgebrauche und richtig die Worte „wo er zuletzt seine Heimat hatte“, sofort auf „aus dem Landesviertel“ folgen läßt.

Diese Bemerkungen sollen nicht mein oben abgegebenes Bekenntnis einschränken, daß ich im Verständnis des Wortlautes der Übersetzung Finsens das Meiste und Beste verdanke, sondern nur veranschaulichen, wie notwendig trotz derselben die eigene Einsicht

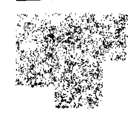


in den Urtext ist, und wie wünschenswert eine Ausgabe mit Kommentar und Glossar. Eine Übersetzung im strengen Sinne ist, wie auch Finsen nach II, 224 gefühlt hat, in unseren modernen Sprachen unmöglich. Wir können weder die Kürze des Ausdrucks, noch die Fülle der Reime und der Alliterationen entsprechend wiedergeben, mit welchen die Sprache des alten Rechts dem Gedächtnis zu Hilfe kommt, das seine Regeln zu bewahren hat. Man denke nur an die Trias der Ausdrücke holund, heilund und mergund für die drei tödlichen Wunden, auf deren Zufügung die Strafe des Skoggangs steht (I, 145), oder an die Reime grið oc frið (= engl. truce and peace), navtom oc savdom (= engl. oxen and sheep II, 154), skriþur und hriþir (I, 34 = Erdsturz und Sturmgebraus) oder an die besonders beliebten Stabreime: karlar oc konor (Mann und Weib), né akr né eng (weder Acker, noch Wiese I, 12 und sonst oft), bert eþa bloþuct (nackt oder blutig I, 8), briósk eða bein (Knorpel oder Knochen I, 146), fé eða føre (Geld oder Macht II, 8), full oc forn (vom goðorð I, 211), á fiöllom eða afiorðom (auf dem Felde oder auf der Föhrde I, 153), hiort oc hrein (Hirsch und Renntier I, 34), hurd oc hiarra (Tür und Angel), her oc heiman (hier am Allthinge und zu Hause I, 216), horn oc hóf (s. oben), gefit eða golldit (II, S. 161 u. 123), raða logom oc lófom (I, 211), ne löst ne löf (I, 183), oddi eða eggio (I, 141 = Spitze oder Schneide), oc við oc vax (II, 72).

Als im 16. Jahrhundert der Einfluß der Reformation und der Renaissance auf Island das früher so rege geistige Leben und gespannte Interesse für seine Vergangenheit aus dem Schlafe des 14. und 15. Jahrhunderts wieder erweckte, traten aus ihrer Vergessenheit und Verborgenheit unter anderen alten Schriftwerken auch zwei umfängliche Handschriften mit gesetzlichem Inhalt hervor, welche von den Kennern mit paläographischen und linguistischen Gründen aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts hergeleitet werden. Die eine, die sog. Arnamagnäanische oder die Staðarhólsbók, erweist sich auch dadurch als die jüngere, daß sie auch die Járnsíða, das erste nach der Unterwerfung Islands durch den norwegischen König im Jahre 1271 eingeführte Gesetzbuch — im Jahre 1281 folgte das zweite: die Jónsbók — mit enthält. Was diesem aber

an gesetzlichem Inhalt vorangefügt ist, stellt ebenso wie das Ganze der anderen älteren Handschrift, der sog. Konungsbók, wenn auch an Umfang und in der Ordnung der Materien stark abweichend das Landesrecht dar, welches auf Island galt, solange es noch ein selbständiger freier Staat war. Ohne sich viel um die erheblichen Abweichungen der beiden Handschriften zu kümmern, freute man sich der Gewißheit, das uralte heimische Recht urkundlich wieder zu besitzen, und infolge unklarer Vorstellungen über die Beziehungen Islands zu dem norwegischen Mutterlande, wie sie eine vielfach irrende populäre Tradition erzeugt hatte, sowie über die Entwicklung des Rechts im alten Freistaat, kam man am Anfange des 17. Jahrhunderts dazu, in dem wiedergefundenen Rechtsbuche das nach den Anregungen Olafs des Heiligen von seinem Sohne Magnus dem Guten († 1047) der Landschaft Tronthiem gegebene Gesetzbuch selbst als ein auch nach Island gesandtes wiederzuerkennen, oder doch ein für Island speziell von diesem Könige veranstaltetes Kompendium desselben. Und da jenes norwegische Gesetzbuch den Beinamen Grágás = Graugans trug, so legte man eben denselben oder den synonymen Gráfygla = Grauvogel auch dem in jenen isländischen Texten enthaltenen alten Landesrechte bei. Die Entstehung des Namens überhaupt ist durch keinerlei geschichtliche Nachricht erklärt; es gibt nur sehr verschiedene Vermutungen darüber, von denen mir keine einzige gefällt, und die vorzuführen hier um so weniger Interesse hat, als die in Betracht kommenden Urkunden selbst weder überhaupt eine Überschrift haben, noch je des Namens Graugans zur Bezeichnung von Rechten oder Gesetzen gebrauchen.

Es ist ein eigentümliches Zusammentreffen, daß derselbe Skalholter Bischof Brynjúlfur Sveinsson, der dem dänischen Könige Friederich III. die Konungsbók im Jahre 1656 mit der Notiz an den Bibliothekar zuschickte: mitto — codicem legum priscarum quas rex Olafus cognomine sanctus nobis quondam dedisse dicitur, qui codex Graagaas h. e. anser vulgo appellatur (Maurers Grágás S. 95), daß eben derselbe Bischof schon im Jahre 1651 aus einer ihm gehörenden Pergamenthandschrift der bis dahin unbekannten Íslendingabók des Ari hinn froði auch die beiden Handschriften herstellen ließ, auf welche alle seitherigen Ausgaben dieses ältesten zuverlässigsten Buches isländischer Geschichte zurückgehen

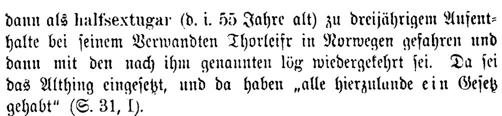


(s. d. Ausgabe von Th. Möbius S. XVI). Denn die nunmehr aus diesem Buche zu schöpfende urkundliche Kenntnis von der wirklichen Entwicklung der Verfassung und des Rechtslebens auf Island veranlaßte eine gründliche Revision der traditionellen Vorstellungen, welche in langsamem Fortschritt zu dem heute allgemein geltenden Urteile geführt hat, daß unser Text den Namen Graugans mit Unrecht erhielt, daß er ohne allen geschichtlichen Grund von Gesetzbüchern norwegischer Könige abgeleitet wurde, endlich daß er überhaupt auch nicht mit einer der von Are erwähnten innerisländischen Gesetzgebungen als deren Kodifikation zu kombinieren sei. Die diesen Negationen entsprechende positive Anschauung über sein Wesen wird sich aus einer kurzen Übersicht über die verfassungsgeschichtlichen Angaben Ares und einer Vergleichung derselben mit dem Inhalte unseres Schriftstückes, sowie aus einer Betrachtung seiner stilistischen Natur ergeben.

Nachdem Are in aller Kürze an einigen vornehmsten Geschlechtshäuptern der sog. landnama menn die Besiedlung Islands in den 60 Jahren veranschaulicht hat, welche zwischen der ersten Ankunft des Ingolfr im Jahre 870 (Kap. 1, S. 4, 2 ff. der Ausgabe von Möbius) und dem Amtsantritt des ersten Lögsögomadr Hramn Haengsson im Jahre 930 (S. 5, 20 ff.) gelegen sind, bemerkt er, als Island in weitem Umfange besiedelt worden, habe ein im Ostviertel angesessener Mann Namens Úlfljótr zuerst Gesetze ins Land gebracht aus Norwegen, die sog. Úlfljótslög (S. 4, 32 ff.), und die seien zumeist gefaßt nach dem Muster der (norwegischen) Gulathingslög oder (S. 5, 1 ff.), wo es sich um Vermehrung oder Kürzung oder materielle Abweichung gehandelt habe, nach den Ratschlägen des klugen Þorleifr. Nachdem er dann der auf Ulfljots Befehl unternommenen Bereisung des ganzen Landes durch seinen Pflegebruder Grimr Erwähnung getan, berichtet er, daß auf den Beschluß Ulfljots und aller Landeseinwohner das Alþing, und zwar da, wo es noch jetzt ist — in Thingvellir — eingesetzt sei. Wenn er dann fortfährt, „um diese Zeit habe Hramn das Amt der lögsaga übernommen naestr Úlfljóte“, so denkt er offenbar, daß dieser die erste Althingversammlung konstituiert und ihr präsidiert und daß nach Annahme der vorgelegten Verfassung Hramn zuerst das in ihr vorgesehene Amt des lögsögumadr bekleidet hat. Trotz der Knappheit dieses

Berichtes gibt er doch dreierlei deutlich zu verstehen. Erstens durch die Notiz, daß Grimr für seine Reisen von jedem Manne einen pening erhalten und das Geldgeschenk seinerseits an die Tempel (til hofa S. 5, 5. 6) gestiftet habe, verrät er, daß die Bemühungen Ulfljots um die Einsetzung eines Althings und die Einführung eines allgemeinen Landesrechts den Interessen und Wünschen aller, insbesondere der tempelpflegenden Goden, gemäß gewesen sei. Zweitens zeigt die an die Einsetzung des Althings (Kap. 3, 7) angeschlossene Bemerkung, daß vor diesem der Ingolfssohn Thorsteinn und die Häuptlinge seiner Nachbarschaft ein gemeinsames Thing in dem der Südwestküste zugehörigen Kjalarnes gehabt haben, wie die neue Einrichtung des Althings an einem demselben Südwestlande zugehörigen Orte — während Ulfljot in Lóne im fernen Ostlande zu Hause war — an vorhandene partikulare Anfänge als ihre Vollendung sich angeschlossen hat. Drittens endlich die Erwähnung des ersten Gesetzessprechers und die Tatsache, daß durch die ganze Erzählung hindurch die Gesetzessprecher in ihrer ununterbrochenen Folge mit ihren Amtsjahren angegeben werden, zeigt, daß die neue Gesamtverfassung in diesem Beamten ihre Spitze hat, und daß das neue Landesgesetz und dieses Amt unlösbare Korrelate sind. Den durch das Gesetz zu gemeinsamem Raten und Taten am Althing verpflichteten Landesbewohnern mußte dieses Gesetz objektiv gegenübertreten als die unbedingt gültige Regel, nach der sie zu handeln hatten; und in Ermangelung eines geschriebenen Gesetzeskodex konnte das nur geschehen durch den mündlichen Vortrag des mit dem Gesetze vertrauten, von der Landesgemeinde dazu erwählten Beamten, sei es nun in der Form einer zusammenhängenden Rede vom lögbergi aus oder in der Form der Antwort auf an ihn gestellte Fragen über Einzelfälle.

In erwünschter Weise werden diese Schlüsse durch die ergänzenden Nachrichten bestätigt, welche das ebenfalls auf Are zurückgehende Landnamabuch enthielt, und welche Golther im Anhange zu seiner Ausgabe des Isländerbuches (s. Altnordische Sagabibliothek, Halle 1892, 1. Heft) aus den verschiedenen Rezensionen jenes Buches (S. 30 ff.) mit dankenswerter Sorgfalt rekonstruiert hat. Hier erfahren wir, daß Ulfljotr ein Norweger und ein Schwestersohn des wegen seiner Rechtskenntnisse berühmten Thorleifr gewesen, daß er durch Landkauf östlich vom Jökulsá (d. i. dem Eisflusse) in Island ansässig geworden,



dann als halfsextugar (d. i. 55 Jahre alt) zu dreijährigem Aufenthalte bei seinem Verwandten Thorleifr in Norwegen gefahren und dann mit den nach ihm genannten lög wiedergekehrt sei. Da sei das Althing eingesetzt, und da haben „alle hierzulande ein Gesetz gehabt" (S. 31, I).

Ferner bestätigt es die Verknüpfung des Althings mit dem Thinge des Ingolfssohnes Thorsteinn in Kjalarnes durch die Aussage (S. 32, IV), daß um dieses früheren Besitzes willen jenem Godord die Heiligung des Althings zustehe. Und wie Thorkell Máni, der Gesetzessprecher von 970—84, ein Sohn jenes Thorsteinn war, so dessen Sohn Thormóðr (S. 33, IV u. V) zur Zeit der Einführung des Christentums der allsherjargoði, d. i. der Gode der allsherjafé, des der ganzen Volksgemeinde gehörigen Besitzes, wie Are im Isländerbuche (S. 5, Z. 10 ff.) die um das Althing gelegene Landschaft benennt, nachdem ihr ursprünglicher Besitzer wegen eines Mordes ihrer verlustig geworden war. Und wenn dieser Thormóðr bei der Zitierung der Formel für die Heiligung des Thinges (V) erklärt „mit diesen Worten und Thingmarken haben seine Vorfahren alle Zeit das Althing geheiligt", so sieht man deutlich, daß die Fortdauer dieses Ehrenamtes in der Familie Thorsteinns die Erinnerung der Althingsbesucher an das frühere partikulare Thing Thorsteinns aufrecht erhalten sollte.

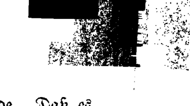
Von den wenigen Bruchstücken der Ulfljotschen Gesetze, die uns in diesem Zusammenhange mitgeteilt werden, erwähne ich zuerst den Satz (S. 31, II): „das war der Anhub (upphaf) der heidnischen Gesetze, daß die Leute keine Schiffe mit Köpfen (am Vordersteven) in See haben sollten oder die Köpfe abnehmen, sobald sie das Land in Sicht bekämen, und nicht mit jappenden Köpfen und gähnenden Schnäbeln das Land ansegeln, daß die Landesgeister dadurch scheu würden", offenbar als eine tatsächliche Versicherung der von der Seefahrt Zurückkehrenden, daß sie keine gewalttätigen Neuerungen in den Rechten und Sitten des von seinen eigenen Geistern gehüteten Vaterlandes vornehmen, sondern sich ihnen fügen wollen. Sodann den zweiten (ebendaselbst), daß ein mindestens zwei Unzen schwerer Silberring in jedem Haupttempel auf dem Altar liegen solle; den soll jeder Gode zu allen Thingen, die er zu hegen hat, an der Hand tragen und mit dem Blut des von ihm selbst ge-

opferten Opferstiers „röten“, und wiederum (S. 32) jeder Mann bei allen Rechtsleistungen und vom Gesetze erforderten Verrichtungen soll unter Beiziehung von zwei Zeugen auf diesen Ring schwören: „ich leiste einen Eid auf den Ring, einen gesetzlichen Eid — so helfe mir Freyr und Njördr und der allmächtige Ase (hinn allmáttki áss) — wie ich gesonnen bin“ in dieser Sache „aufs gerechteste und wahrhaftigste und den Gesetzen gemäßeste“ zu handeln. Gewiß stehen hiermit die Forderungen im engsten Zusammenhange (unter III auf S. 32), daß am Altar ein Kessel mit einem als Sprengwedel dienenden Zweige für das Blut der den Göttern dargebrachten Opfer stehen, daß alle zugehörigen Leute einen Zoll zum Tempel zahlen und dem Goden zu Geleit verpflichtet sein sollen, während dieser wiederum den Tempel in Stand zu halten und die Opfermahlzeiten darin auf eigene Kosten anzurichten habe. Der Berichterstatter vergleicht selbst jene Geleitspflicht gegen den Tempelgoden mit der zu seiner Zeit bestehenden der Thingleute gegen den Häuptling und S. 33 unter VII den Tempelzoll mit dem späteren Kirchenzehnt.

Aus diesen Angaben erhellt, daß die Úlfljótsche Gesetzgebung mit religiös-kultischen oder religiös motivierten Forderungen begann und daß sie, nach dem eben erwähnten Winke des Berichterstatters bewußtermaßen zum Vorbilde genommen ist, wenn zu christlicher Zeit das Gesetz wie in der Graugans mit der Erklärung anfängt: „das ist der Anhub unserer Gesetze (upphaf laga vara), daß alle Leute sollen Christen sein hierzulande und glauben an einen Gott Vater und Sohn und heiligen Geist“ (S. 3 der Ausgabe Finsens), wenn es dann sofort die Verpflichtung die Kinder zu taufen einschärft und für den Notfall, wo kein Priester zur Stelle ist, von jedem Manne oder Weibe die zur rechten Taufe erforderliche Kenntnis des pater noster und des credo (S. 7) verlangt, dann die Verpflichtung zu kirchlichem Begräbnis (Kap. 2, S. 7ff.), dann die zur Erhaltung der Kirchen (Kap. 3. 4), und wenn es dann über Bischöfe und Priester, über Sonntags- und Festfeiern und über die Fastenzeiten handelt.

Ebenso scheint die oben erwähnte Eidesformel in der Graugans wieder, nachdem mit dem Christentum an die Stelle des heiligen Ringes das Kreuz und das heilige Buch (wie nach II, 173.

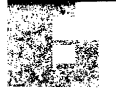
186 das geschnitzte Kreuz an die Stelle der zur Versammlung der Genossen ausgesandten Botschaftsstäbe) getreten sind. In Kap. 129 (Finsen II, S. 8) hat der Schwörende die Wahl cross eða boc meire enn hals bók, d. h. ob er aufs Kreuz oder auf ein heiliges Buch, d. i. nach Kap. 46, I, S. 80 ein solches, das heilige Worte geschrieben enthält, schwören will, das dann aber, wie hier und sonst (z. B. Kap. 47, I S. 81) gefordert wird, voluminöser sein muß, als die kleinen als Amulette am Halse getragenen heiligen Schriftstücke. Im letzteren Falle wird das Buch angefaßt (Kap. 115, I, S. 206) oder in die Hand genommen (I, S. 80. 81) und gesagt: „ich leiste einen Eid auf das Buch, einen gesetzlichen Eid und sage das Gotte, daß ich gesonnen bin auf die nach meinem Wissen gerechteste und wahrhaftigste und den Gesetzen gemäßeste Weise alle Sachen — zu handeln" (Kap. 69, I, S. 120), oder: „ich leiste einen Eid auf das Buch, einen Fünftgerichtseid; so helfe mir Gott in diesem Lichte und im anderen, wie ich gesonnen bin so zu verfahren, wie ich es für das Wahrhaftigste und Gerechteste und den Gesetzen Gemäßeste halte" (Kap. 46, I, S. 79 vgl. Kap. 45, S. 78). Im ersteren Falle: „ich leiste einen Eid auf das Kreuz, einen gesetzlichen Eid und sage das Gotte, daß ich das und das tun will auf die nach meinem Wissen wahrhaftigste und gerechteste und gesetzmäßigste Weise" (z. B. I, S. 46 und II, S. 8). Die alte Formel ist dieselbe geblieben, nur daß das sakramentale Heiligtum ein anderes geworden und an die Stelle von Freyr, Njördr und dem allmächtigen Asen der christliche Gott getreten ist. Die Notwendigkeit dieser Änderung machte sich schon geltend, als im Jahre 1000, wie Are berichtet (Íslendingabók Kap. 7, S. 8. 9), nach dem Antrage Gizurs und Halls auf Annahme des Christentums am Lögberge und bevor es dem Gesetzessprecher Thorgeirr (von 985—1001) gelang, die Parteien zu einigen, die bewaffnet und drohend einander entgegengetretenen Heiden und Christen sich gegenseitig feierlich und unter Nennung von Zeugen für außerhalb des Gesetzes stehend erklärten (sögþose hvárer or lögom við aþra) und darauf vom Lögberge wegzogen. Da nämlich forderten die Christen den Hallr zu Siða, einen Nachkommen des Landnamamanns Hrollaugr (Kap. 2, S. 4) auf: at hann scylþi lög þeirra uppsegja þau es cristninni scylþi fylgja, d. h. daß er ihnen ihre Gesetze derartig auf-



sagen sollte, wie es dem Christentum gemäß sein würde. Daß es sich dabei um die Erhaltung des bisherigen Gesetzesstoffes und die gleichzeitige Ausmerzung der dem Christentum widerstrebenden Gebräuche handelte, ergibt sich aus dem Kompromiß, den die Vaterlandsliebe und die Klugheit des damals noch heidnischen, von Hallr darum ersuchten (S. 9, Z. 1 ff.) Gesetzessprechers Thorgeirr zur allgemeinen Annahme brachte: „sie wollten alle ein Gesetz haben so wie er es unternehmen würde aufzusagen (Z. 23 ff.). Da ward das als Gesetz ausgesprochen, daß alle Leute sollten Christen sein und die die Taufe nehmen, die vorher hierzulande ungetauft waren (vgl. den oben zitierten Anfang der Graugans); aber in bezug auf die Aussetzung der Kinder (um Verarmung zu verhüten) und auf den Genuß von Pferdefleisch (als Opferfleisch von den Christen perhorresziert) sollte das frühere Gesetz bestehen bleiben; auch dürften die Leute, wenn sie wollten, opfern, aber nur heimlich; sonst, wenn Zeugen für dieses ihr Tun aufträten, sollten sie des Landes verwiesen werden. Aber — so fährt Are auf das Zeugnis seines Lehrers und Freundes Teit fort — schon nach wenigen Wintern war dieser heidnische Brauch ebenso wie andere geschwunden“ (Z. 29. 30).

Damit ist die Entwicklung eingeleitet, deren Resultat wir in der Graugans einerseits in den ausführlichen Bestimmungen über die Versorgung der Armen und ihrer Kinder fixiert finden (vgl. besonders den Ómagabalkr heißenden Abschnitt Kap. 128 ff., II, S. 3 ff.), andrerseits in den Speisegesetzen (Kap. 16. 17, I, S. 34 ff.), wo es kategorisch heißt: ros dürfen die Leute nicht essen, ja auch ros hval (d. i. Walrosse) soll man nicht essen, und in Kap. 7 (I, 21): „die Leute sollen an einen Gott und an seine heiligen Männer glauben und nicht den heidnischen Geistern (vaettir = Wichte) opfern. Da opfert er heidnischen Geistern (schon), wenn er sein Gut anderen weiht (durch angebrachtes Zeichen), als Gotte oder seinen heiligen Männern. Wenn einer heidnischen Geistern opfert, verfällt er der Landesverweisung.“

Eine weitere Fortbildung der Gesetze knüpft Are an die Erwähnung der 20 jährigen Verwaltung der lögsaga durch Thorarinn (950—69) mit dem unbestimmten þat vas oc þá (Kap. 4, S. 5, Z. 29) an. Sie war veranlaßt durch die Wahrnehmung, daß bei der Berechnung des Jahres auf 52 Wochen = 364 Tage der rechne-





rische Sonnenanfang immer weiter in die Frühlingszeit zurückgegangen war. Den Grund erkannte und klärte auf Thorsteinn der Schwarze (surtr), indem er am Lögberg beantragte, man solle jeden siebenten Sommer eine Woche zufügen. Wenn es dann heißt, dieses sei sofort (i lög leidt) unter die Gesetze aufgenommen at raþe Thorkels Mane und anderer einsichtiger Männer (S. 6, Z. 11), so ergibt sich, obwohl erst am Ende von Kap. 5 (S. 7, Z. 11 f.) der 15 jährigen Amtsführung Thorkels (970—84) Erwähnung getan wird, daß jener Beschluß unter Führung dieses Gesetzessprechers zustande gekommen ist. Dem entspricht es, daß in der Graugans einerseits in einem Anhange misseristal (die Semesterberechnung) zum ersten Hauptabschnitt über das Christenrecht die Jahresteilung mit bezug auf den Termin des Althings festgestellt wird (Kap. 19, I, S. 27), andrerseits nach dem Abschnitt über die Obliegenheiten des Gesetzessprechers (I, S. 109) dieser die Pflicht hat, am Lögberge misseristal, also den Jahreskalender aufzusagen und ob (im nächsten Jahre) etwa der Anfang des Althings früher stattfinden soll. So war es nämlich früher gewesen, daß die Leute nach Verfluß der ersten neun Wochen des Sommerhalbjahres zum Althing kamen, und erst im Jahre vor der Einführung des Christentums, also unter dem Gesetzessprecher Thorgeirr (985—1001), war, wie Are Kap. 7 (S. 8, Z. 10) ausdrücklich versichert, der Termin auf den Anfang der elften Woche herabgerückt worden, so daß die ebenda aus Norwegen zurückkehrenden Gizur und Hjalte mit ihrem Antrage auf Annahme des Christentums noch rechtzeitig am Althinge eintreffen konnten, worüber schon oben geredet ist.

Wahrscheinlich etwas früher fällt eine wichtigere Gesetzesänderung, von welcher Are Kap. 5 (S. 6 f.) berichtet, daß sie auf den Antrag des mächtigen Thordr Gellir — eines Vorfahren Ares — am Althing vorgenommen sei. Vordem — also wahrscheinlich nach Úlfljóts Gesetzen — sollten Anklagen wegen Mordssachen an dem Thinge erhoben werden, das dem Tatorte am nächsten lag (S. 6, Z. 27 f. vgl. bei Golther Anh. VI, S. 33); von dort rekurrierte man an das Althing. Weil jener Thordr nun selbst als Ankläger bei dem hiernach angezeigten, abgelegenen und ihm fremden Thinge kein Gehör, sondern nur bewaffneten Widerstand gefunden und es erlebt hatte, daß auch am Althing noch ein blutiger Kampf zwischen seinen Leuten und der



Gegenpartei stattfand, ehe für das Verbrechen gerichtliche Sühne erlangt werden konnte (Z. 30 ff.), stellte er auf Grund seiner Erfahrung, damit in Zukunft jeder leichter und sicherer zu seinem Rechte kommen könne, den Antrag, das Land in Viertel zu teilen, aus deren jedem in gleicher Anzahl die vier Gerichtssenate (dómer) und die gesetzgebende Versammlung (lögretta) am Althing besetzt werden sollten (S. 8, Z. 9. 10), und in jedem Viertel drei, nur im Nordviertel vier (Z. 3 ff.) öffentlich anerkannte Thinge zu bestimmen. Die Annahme bezeugt Are durch den Satz: „da wurde das Land in Viertel geteilt, so zwar, daß usw." und den anderen „danach aber wurden Viertelthinge" eingesetzt (Z. 10; vgl. bei Golther VIII, S. 34, wo beide Male gesagt ist, daß diese Kunde auf die Aussage Úlfhedins — Gesetzessprecher von 1108—16 — gestützt sei). Im übrigen wird der knappe Bericht der Íslendingabók in VII und VIII bei Golther S. 33 f. dahin ergänzt, daß jedes der drei resp. vier Thinge in den Landesvierteln drei Haupttempel umfaßt habe. Dazu seien Männer erlesen, um den Tempel weise und gerecht zu pflegen, und die seien Goden genannt worden. Und wenn man infolge spärlicher Nachrichten an der Dauer der diesen übergeordneten Landesviertelthinge zweifeln kann, so wird doch (daselbst in IX) ausdrücklich versichert, daß als Thordr Gellir die Viertelsthinge einrichtete — ein für die Autorität des Mannes charakteristischer Ausdruck — da habe er das Viertelthing für alle Angehörigen des Westviertels, dem er selbst angehörte, in Thórsnes sein lassen. Da sehe man noch den Steinkreis (dóm hring), in welchem die Todesurteile gesprochen, und den blutbespurten Thórsstein innerhalb des Kreises, an welchem die Verurteilten gebrochen wurden.

Diese neue Einrichtung setzt die Graugans als längst bestehend voraus, wenn der Thingordnungsabschnitt I, 38 (Kap. 10) mit den Worten beginnt: „das ist in unseren Gesetzen bestimmt, daß wir vier Viertelsgerichte (am Althing) haben sollen; jeder Gode soll einen Mann in das Gericht ernennen, der nämlich, der ein altes und volles Godord besitzt. Das aber sind volle Godorde und alte, als noch drei Thinge waren in jedem Viertel, aber drei Goden in jedem Thing. Da waren die Thinge ungespalten. Ist ein Godord in kleinere geteilt, so sollen die, welche je einen Teil der alten Godorde besitzen, eine derartige Einrichtung treffen, daß so die Er-

nennung geschieht, wie eben gesagt ist. Dann sind die Viertelsgerichte voll (indem jedes dann aus 3 × 3 × 4 = 36 Richtern besteht)". Obwohl im Nordviertel ein Thing mehr und auch sonst durch Teilung der Thinge und Godorde nach und nach neue Godorde errichtet worden und zu der alten Zahl hinzugekommen sind, behält diese doch ihre konstitutive Bedeutung.

Die Vollendung der Gerichtsordnung brachte nach Are (Kap. 8, S. 10, Z. 11 ff.) derjenige Gesetzessprecher, der am längsten (nämlich von 1004—32, bis an seinen Tod) sein Amt behauptete und mit strengster Justiz auch gegen mächtige Häuptlinge die alte Gewohnheit, mit den Waffen in der Hand sich sein Recht zu nehmen unterdrückte, Scapte Þóroðsson durch die (nach der Njalssage, von dem klugen Njal angestrebte und empfohlene) Einsetzung des sog. fimtar domr, wörtlich des Fünftgerichts. Man setzt dieselbe in das Jahr 1004. Nach der Schilderung, die Are von dem Wirken des Mannes gibt, und der an das Fünftgerichtsgesetz angeschlossenen Verordnung, daß hinfort der Totschläger nur sich selbst als Täter anzeigen dürfe (um nicht als Mörder verfolgt zu werden), aber keinen anderen, darf man annehmen, daß das Fünftgericht die bisherige Rechtsprechung am Althing in der Weise ergänzen sollte, daß jeder Vorwand zur blutigen Austragung eines Rechtshandels abgeschnitten würde.

Das wird bestätigt durch die Thingordnung der Graugans, wenn sie (Kap. 43, I, S. 77) sagt: „wir sollen außerdem den 5ten (fimta) Gerichtshof haben, der heißt fimtar domr.[1]) Je ein Mann soll in diesen Gerichtshof ernannt werden für jedes alte Godord — neun Männer aus jedem Viertel. Diejenigen Goden, welche die neuen Godorde inne haben, sollen eine Zwölfzahl in den Gerichtshof ernennen. Da werden der Zwölf vier, und es sind da mit ihnen 12 Männer aus jedem Viertel. Der fimtar domr

[1]) Dieser sonderbare Ausdruck verrät das deutliche Bewußtsein, daß fimtar domr ursprünglich nicht den fünften nach den vier anderen bedeutete. In der Tat ist fimtar gen. von fimt in dem Sinne „die Fünfzahl", und ich vermute, daß er daher geschöpft ist, daß dieser Gerichtshof nicht durch die vier Wahlkörper der Viertel, sondern durch sie und einen fünften, also durch eine Fünfzahl von Wahlkollegien besetzt wurde. Die Erklärung von Gudbrand Vigfusson in seinem ausgezeichneten Wörterbuch, welcher auf die norwegische femt zurückgreift, ist mir ganz unwahrscheinlich.

soll gebildet werden, sobald die Viertelsgerichte ernannt sind — — er soll sitzen in dem Raume der lögretta d. i. der gesetzgebenden Versammlung". Die letztere Auszeichnung, sowie die um ein ganzes Dutzend die anderen Gerichte überragende Zahl der Beisitzer weisen den Gedanken auf, daß es mit diesem auf eine umfassende Vertretung der Rechtsinteressen des Landes am Althinge abgesehen ist. Die Kap. 47 (I, S. 82) gegebene Verordnung, daß die klägerische Partei, ebenso wie der Verteidiger je sechs der ernannten Beisitzer aus dem Gerichte ablehnen und ausscheiden sollen, gibt ihm den Schein der höchsten Unparteilichkeit, und die besonders feierlichen Eide, mit denen hier die wählenden Goden (Kap. 45, I, S. 78), die Kläger (Kap. 46) und die Verteidiger (Kap. 47, S. 80f.) ihr gutes Gewissen bekräftigen und jede aktive oder passive Bestechung ablehnen müssen, erwecken in besonderem Maße das Vertrauen zu seiner Unbestechlichkeit. Überblickt man dann das Verzeichnis der diesem Gerichtshofe zugewiesenen Sachen als solche Meineide, falsche Zeugnisse, falsche Versicherungen auf Ehrenwort, Bestechungen und Bestechungsversuche, die sich beim Althinge zugetragen haben, und geflissentliche Ignorierung des am Althing gefällten Rechtsurteils oder verkündeten Gesetzes in der Behandlung der Verurteilten, endlich die Sachen, bei denen in den anderen Gerichtshöfen Gerichtsspaltung (vefang) eingetreten ist, so geht daraus unzweifelhaft hervor, daß der fimtar domr eine höhere Instanz zu den Viertelsgerichten bildet, daß er berufen ist, die Ehre des Althings als der Stelle zu retten, wo auch das durch Intriguen gefährdete oder durch Irrtum verkannte Recht seine Anerkennung findet, und wo für das ganze Land gültige Verordnungen getroffen werden, welche niemand straflos verletzen darf. Und da eben die aufgezählten Fälle, wo man am Althing kein Recht bekommen zu haben glaubt und fürchten muß, es bleibe straflos, was es selbst verboten hat, am leichtesten den Mann zur Selbsthilfe mit Gewalt verleiten können und verleitet haben, so bestätigt sich, was Are über die Absichten Skapte Thorodsons verrät. Jedenfalls gehörte dazu die Beschränkung und Beseitigung des Holmganges oder Zweikampfes als Rechtsmittels.

Als wichtig für die Entwicklung der Verfassung verzeichnet ferner Are den von den einheimischen Bischöfen, als zugleich mächtigen Häuptlingen geübten Einfluß. Abgesehen von dem aus

dem Geschlechte des Landnamamanns Ketilbjörn zu Mosfell im Südlande (Íslendigabók S. 13, 30 ff.) stammenden Bischof Ísleif (Kap. 9, S. 10), der nach 24 Jahren des Episkopats hochverdient um die Förderung christlicher Bildung und Gesittung (S. 10, Z. 25 ff.) auf seinem angestammten Besitztum zu Skalaholt im Südlande 1080 starb (S. 11, Z. 9, 10), steht an Autorität im ganzen Lande (S. 11, S. 34 ff.; S. 12, Z. 4) voran sein Sohn Gizur, dessen Bischofsamt von 1082—1118 reichte (S. 13, Z. 11 f.). Nachdem bis dahin der Bischof keine feste Residenz gehabt, ließ er die gesetzliche Bestimmung treffen, daß der Stuhl des Bischofs zu Island in Skalaholt sein sollte (S. 12, Z. 8, 9), und schenkte dem Stuhle das Land Skalaholts und von mancherlei Art andere Mittel in Ländereien und beweglichen Gütern (daselbst Z. 10 ff.). Später, als er diese Stätte zu erfreulicher Blüte erwachsen sah, gab er mehr als ein Viertel seines Sprengels ab, um in Übereinstimmung mit den Wünschen der Nordländer ein zweites Bistum zu Hólar an der Nordküste zu errichten, dessen erster Inhaber (S. 13, Z. 9 f.) von 1106—21 der bei Gizurs Vater zum Priester ausgebildete (S. 10, Z. 29) Jón Ogmundarson aus dem Hause des Landnamamanns Hrolllauger (S. 14, Z. 1—5) war, gefolgt von Ketill Thorsteinsson 1122—45 aus dem Geschlechte des Landnamamannes Hellge enn magre (S. 14, Z. 10—14). Die zuvor von Gizur veranstaltete Zählung aller Grundbesitzer in den vier Teilen Islands, die imstande waren, den Beitrag für die Thingfarer zu zahlen (S. 12, Z. 15 ff.), darf nach der Art, wie Are seine Erinnerung hieran mit der Einrichtung des zweiten Bischofsstuhles verknüpft, mit K. von Maurer (bei Möbius, Anm. 23, S. 33) als ein vorbereitendes Mittel für die Fundierung des neuen Sprengels gedeutet werden, obwohl die von Munch, in Norske Folkshistorie II, S. 638, Anm. 1 vermutete (maaskee) Beziehung auf den Zehnten dadurch keineswegs ausgeschlossen wird. Im übrigen sorgte Gizur noch bei Lebzeiten für seinen Nachfolger im Bistum von Skalaholt, sofern er den Thorlak Runolfsson — mütterlicherseits aus dem Geschlechte der Landnamafrau Ͻþr (S. 14, Z. 5 ff.) — trotz seiner großen Jugend (S. 13, Z. 13) selbst und durch die darum ersuchte Versammlung am Althing (im ersten Jahre des Gesetzessprechers Bergthorr = 1117, S. 12, Z. 32 ff.) dazu bewog,

sich im Auslande zum Bischof weihen zu lassen und als solcher zurückzukehren; jenes geschah im Jahre 1118, 30 Tage vor Gizurs Tode (S. 13, Z. 4, 12—15), und Thorlak waltete zu Skalaholt bis zu seinem Tode im Jahre 1133.

Als stärkster Beweis aber für die unvergleichliche Autorität und allgemeine Beliebtheit Gizurs wird von Are das hervorgehoben (S. 11, Z. 34 f.; S. 12, S. 4 f.), daß es ihm (im Jahre 1096) gelang, unterstützt von der Zusprache des berühmten Priesters Saemund und dem Beirate des Gesetzessprechers Markús Skeggjason (1084—1107), am Althinge es als ewig gültiges Gesetz zur Annahme zu bringen (S. 12, Z. 7), daß alle Leute all ihr Vermögen an Land oder beweglicher Habe zählen und abschätzen sollten unter eidlicher Verbürgung der Richtigkeit und davon den Zehnten entrichten (S. 12, Z. 1—6).

Dieses alles wird in der Graugans vorausgesetzt. Ihr erster Abschnitt vom Christenrecht hat die Unterschrift (Kap. 17, I, S. 36): „so setzten den kristinna laga þatt, wie er jetzt erzählt und aufgesagt ist, Ketill Bischof und Thorlakr Bischof auf den Beirat Özurs des Erzbischofes (zu Lund gestorben 1137, bei Munch II, S. 1095, dagegen S. 624 in 1138: er hatte den Thorlakr geweiht) und des Saemund und vieler anderer Geistlicher". Wie weit aber die Proklamierung dieses Gesetzes (im Jahre 1123) zurückliegt, zeigt Kap. 18, wo unter dem sonderbaren Titel Nymaeli kuanfang manna (d. i. Novelle über die Verheiratung der Männer) vor einer neuen Bestimmung der ehehindernden Verwandtschaftsgrade zuerst eine solche der Vermehrung der gesetzlichen Fasttage mit der Erklärung gegeben wird, das sei ein neues Gesetz, gemacht „als Magnus der Sohn Gizurs Bischof (zu Skalaholt 1214—37) geworden war".

Ein anderes Kapitel (248) über die den Isländern in Norwegen zustehenden Rechte schließt II, 197 folgendermaßen: „Dieses Recht und diese Gesetze gewährte Olaf der Heilige († 1030) der König den Isländern, die hier aufgezeigt sind. Gizurr, der Bischof, und Teitr filius eius. Marcus (d. i. M. Skeggjason der Gesetzessprecher 1084 ff.). Hreinn. Einarr. Biorn. Gudmundr. Dade. Holmsteinn. Diese beschworen das, daß Isleifr, der Bischof, und Leute mit ihm in bezug auf diese Rechte, wie sie hier aufgezeigt sind, beschworen haben, daß dieses Recht Olaf der Heilige den Isländern gewährte

oder noch günstigere" — ein anschauliches Beispiel dafür, wie die eidlichen Zeugnisse autoritativer Männer aus aufeinanderfolgenden Generationen die Kontinuität des Rechtes sicherten, wo schriftliche Urkunden noch nicht vorhanden waren.

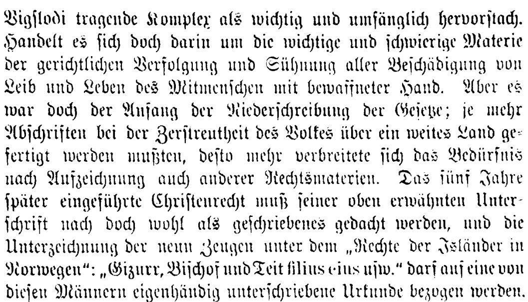
Was aber die von Gizur veranlaßten Neuerungen anlangt, so lesen wir in dem Kapitel über die Bischöfe (Kap. 5, I, S. 19): „Bischöfe sollen wir zwei haben hierzulande. Der eine Bischof soll auf dem Stuhle zu Skalaholt sein, der andere aber in Hólar im Hialtadal. Und der soll Umfahrt im nordländischen Viertel halten, der im Hialtadal ist, einmal in 12 Monaten. Aber der Bischof, der in Skalaholt ist, soll Umfahrt halten in drei Vierteln, in jedem in *seinem* Sommer umfahren — im Ostviertel, im Süd- und Westviertel — der Bischof ist verpflichtet, bei seiner Umfahrt in den Vierteln in jeden gesetzlichen Ortsverband zu kommen, so daß die Leute ihn treffen können." Wiederum ist da der Abschnitt Kap. 255 ff. (II, 205), der den Zehnten genau nach den Vermögensstufen spezifiziert, der die Eidesformeln für die Richtigkeit der Selbsteinschätzung mitteilt, die nach Kap. 260 (S. 214) alle drei Jahre neu bekräftigt werden soll, der die Vierteilung des Ertrages: für die Armenpflege in den Ortsverbänden (hreppar Kap. 256), für die Unterhaltung der Kirchen und Gottesdienste, für die der Priester (Kap. 258) und endlich für den Bischof (Kap. 257) mit der auf die oben angeführte Visitation der einzelnen hreppar zurücksehenden Forderung beschreibt, daß bei seiner Umfahrt im Viertel der Bischof bei den kirchlichen Versammlungen in jedem Ortsverbande denjenigen Mann öffentlich zu benennen hat, der hier die dem Bischofe zustehenden Zehntviertel für ihn vereinnahmen soll (S. 209). Dieser Abschnitt beginnt (S. 205) mit den Worten: „Das ist in den Gesetzen hier bestimmt, daß die Leute alle hierzulande ihr Vermögen verzehnten sollen mit dem gesetzmäßigen Zehnten", was buchstäblich an die Inhaltsangabe des Gesetzes bei Are (S. 12, Z. 1) erinnert.

Endlich ist als für unseren Zweck besonders wichtig folgende Nachricht der *Islendingabók* (S. 12, Z. 22 ff.) zu erwähnen: „den ersten Sommer, da Bergthorr (1117—1122) die Gesetze aufsagte, wurde die neue Satzung (nýmaele) gemacht, daß unsere Gesetze sollten in ein Buch geschrieben werden bei Haflidr Marsson nach dem Berichte und dem Rate Bergthórs und der anderen einsichtigen



Männer, die dazu erwählt waren. Sie sollten alle die Neuerungen in den Gesetzen treffen, die ihnen besser erschienen als die früheren Gesetze. Man sollte sie aufsagen den nächsten Sommer darauf (also 1118) in der lögretta (der gesetzgebenden Versammlung) und die alle festhalten, gegen die die Mehrheit der Leute keinen Einspruch erhöbe. Das aber ward vollführt, daß damals geschrieben wurde Vigslódi und vieles andere in den Gesetzen, und aufgesagt in der lögretta von den Priestern den Sommer darauf. Das aber gefiel allen und niemand erhub dagegen Einspruch."

Dreierlei geht deutlich aus diesem Berichte hervor: erstens daß bis dahin das Landesgesetz nur Existenz hatte in der Form der mündlichen Überlieferung, wie sie von allen Kundigen gehütet und von dem Gesetzessprecher bei bestimmten Anlässen öffentlich vor der Gemeinde vorgetragen wurde. Es ist etwas Neues, daß „unsere Gesetze" von Amts wegen durch eine vom allgemeinen Vertrauen bestellte Kommission in ein Buch geschrieben und in dieser Gestalt dem Althing zur Sanktionierung vorgelegt werden sollen. Man darf annehmen, daß dem Drängen auf die definitive Fixierung des Ausdruckes, welche die Schrift mit sich bringt, das Gefühl einer gewissen Gefährdung der Sicherheit des Rechtes zugrunde liegt, wenn es nur in der fließenden Gestalt des mündlichen Ausdruckes durch eine Reihe von individuell verschiedenen Gesetzessprechern auftritt. Zweitens, daß es sich zugleich um eine Gesetzesverbesserung gehandelt hat; denn die Kommission erhält die Befugnis, alte Bestimmungen durch bessere neue zu ersetzen. In der Tat konnte bei der Zähigkeit, mit welcher die Ulfljotsche Verfassung und die von ihr sanktionierten Rechtsgewohnheiten in der Erinnerung bewahrt wurden, bei der Gewohnheit dringende Neuerungen, die nymaeli, wie neue Flicken auf das alte Kleid zu setzen, endlich bei den von vornherein nicht in ihrer Fülle vorauszusehenden Nachwirkungen der Annahme des Christentums, der Vierteilung des Landes, der Gründung von Vierteldingen und der des Fünftgerichtshofes es nicht ausbleiben, daß sich Inkonzinnitäten zwischen den einzelnen Rechtsbestimmungen ergaben und ein gut Teil der alten als rückständig und als unerträgliche Last empfunden wurde. Drittens ist klar, daß nicht alle Gesetze in jenem Winter aufgeschrieben wurden, sondern nur manche, und daß unter diesen der den Namen



Vigslodi tragende Komplex als wichtig und umfänglich hervorstach. Handelt es sich doch darin um die wichtige und schwierige Materie der gerichtlichen Verfolgung und Sühnung aller Beschädigung von Leib und Leben des Mitmenschen mit bewaffneter Hand. Aber es war doch der Anfang der Niederschreibung der Gesetze; je mehr Abschriften bei der Zerstreutheit des Volkes über ein weites Land gefertigt werden mußten, desto mehr verbreitete sich das Bedürfnis nach Aufzeichnung auch anderer Rechtsmaterien. Das fünf Jahre später eingeführte Christenrecht muß seiner oben erwähnten Unterschrift nach doch wohl als geschriebenes gedacht werden, und die Unterzeichnung der neun Zeugen unter dem „Rechte der Isländer in Norwegen": „Gizurr, Bischof und Teit filius eius usw." darf auf eine von diesen Männern eigenhändig unterschriebene Urkunde bezogen werden.

Im übrigen verdient die Angabe besondere Beachtung, daß das damals Geschriebene der gesetzgebenden Versammlung zu Gehör gebracht wurde (sagt upp) durch Geistliche (af kennimönnom), und nicht durch den Gesetzessprecher. Die Geistlichen kommen hier einzig als solche in Betracht, die vermöge ihrer gelehrten Bildung schreiben und lesen können, und ihre „Aussage" ist nichts als die Rezitierung des Geschriebenen aus dem ihnen vorliegenden Buche. Trotz des gleichen Ausdrucks (uppsaga) unterscheidet sich dadurch ihr Vortrag von dem des Gesetzessprechers. Bei ihnen spricht das geschriebene Gesetz selbst durch ihren Mund zu der Gemeinde, es stellt sich der Gemeinde als eine abgeschlossene Größe dar und verlangt und findet Anerkennung. Anders der Gesetzessprecher: aus eigenem Wissen und gestützt auf das Mitwissen aller Kundigen berichtete er, was das Gesetz verbiete, fordere, verordne, und unterrichtete er über das dem Gesetze entsprechende Handeln. Sobald aber ein Teil der Gesetze in approbierter schriftlicher Fassung vorlag, konnte er die Beziehung auf diese nicht umgehen, er konnte, was geschrieben war, wörtlich reproduzieren (uppsaga in dem Sinne, wie das Wort von den Geistlichen bei Are gebraucht wird), um dann die rechte Auslegung hinzuzufügen oder, wo Neuerungen eingetreten waren, zu bemerken, welche von den darin enthaltenen Bestimmungen nicht mehr gälten, oder die normativen Sätze auf die Kasuistik des praktischen Lebens anzuwenden. Dabei konnte er von seiner eigenen Rechtsbelehrung das unterscheiden, was er als feststehende — auch

schriftlich fixierte — Gesetzesbestimmung in demselben Vortrage wiedergegeben hatte. So allein kann ich mir die merkwürdige Stelle des Vigslodi der Grauganz Kap. 86 (I, 150) erklären, wo es heißt: „wenn einer einen Angriff oder eine Untat anzuzeigen verpflichtet ist, da ist es recht von da an, wo der Fall sich zugetragen hat, anzuzeigen denselben Tag und die Nacht darauf und dann zwei Tage von da an und zwei Nächte: da ist die Anzeige gemacht „vor der dritten Sonne“, wie es ausgedrückt ist in der Aussage (i upsogo), wenn das richtig ausgelegt wird, was da ausgedrückt ist“. In der „Aussage“ stand die kurze kategorische Bestimmung: „die Anzeige muß vor der dritten Sonne geschehen“. Das kann so gemeint sein, daß die heute scheinende Sonne die erste ist, dann ist die dritte Sonne die von übermorgen; aber auch so, daß nach dem Tage der Tat bis zum dritten Aufgange der Sonne Frist gelassen ist. Diese letztere Fassung, die einen Tag Frist mehr gewährt, erklärt der Redende für die einzig richtige. Er legt also aus, was in der uppsaga ausgedrückt ist, und unterscheidet in seinem Vortrage die Reproduktion des feststehenden alten Rechtsgrundsatzes in seinem Wortlaute als uppsaga von seiner auslegenden Rechtsbelehrung. In dieser uppsaga scheint also schriftlich fixierter Gesetzesausdruck wieder, wahrscheinlich aus der Haflidaschrift vom Winter 1117/18. Gleichwohl halte ich es für einen folgenreichen Irrtum von Maurers, wenn er an dieser Stelle die uppsaga geradezu für eine Art Titulatur jener Gesetzesschrift hält und daraus folgert, daß sie gar keine Kodifikation des Rechts in der kategorischen Form des objektiven Gesetzes gewesen sei, sondern vielmehr eine Niederschrift des Vortrages, der dem Gesetzessprecher oblag. Der Gegensatz zwischen dem Wortlaute des in der uppsaga Ausgedrückten und dem, was der Redner reflektierend hinzufügt, und die Tatsache, daß an dem Tage der Annahme diese Schrift durch Geistliche vorgelesen wurde, beweist nach meiner Meinung unzweifelhaft, daß prinzipiell wenigstens die Schrift beabsichtigte, altes Recht zu definieren und neues zu setzen, und daß der Vortrag des Gesetzessprechers sich dadurch unterschied, daß er eine persönliche Leistung war und als solche geschätzt wurde, weil bei aller Treue, mit der er das bestehende, auch etwa geschrie-



bene Recht reproduzierte, darin doch auch die individuelle Reflexion über das Recht zum Ausdruck kam.

Vergleichen wir mit dem von Are über den ersten Anfang der Niederschreibung der Gesetze Erzählten nunmehr die Aussagen der Graugans, so kommt hier besonders der Abschnitt in Betracht, der den Titel Lögretto-þáttr trägt (Kap. 117; I, S. 211 ff.). Denn die lögrétta heißende Versammlung hat davon den Namen, daß hier die Leute scolo rétta lög sin oc gera nymaeli ef vilia (S. 212) d. h. ihr Gesetz richten und wenn sie wollen, neue Bestimmungen treffen sollen. Der Gegensatz zeigt deutlich, daß durch die erstere Tätigkeit festgestellt wird, was als Recht zu gelten hat oder als der rechte Sinn des bestehenden Gesetzes angesehen werden soll. Dabei ist vorausgesetzt, daß der Streit miteinander hadernder und gleicherweise sich auf das Gesetz berufender Parteien subjektive Unsicherheit über das, was Gesetz ist, erzeugt hat. Die lögrétta entscheidet darüber durch Abstimmung, in gewissen Fällen gibt die Stimme des Gesetzessprechers dabei den Ausschlag (S. 214); und die Abstimmenden können sich leiten lassen durch ihr eigenes Wissen, durch das Zeugnis rechtskundiger Autoritäten, am sichersten fahren sie jedenfalls, wenn sie den Wortlaut des Gesetzes aus schriftlichen Urkunden entnehmen können. Von hier aus ist der Passus S. 213 zu verstehen: „das ist auch (sc. ausgemacht), daß das Gesetze sein sollen zulande hier, welche in Schriften stehen". Hier wird deutlich bezeugt, daß es eine Mehrheit von schriftlichen Urkunden über bestimmte Gesetze gab; und wiederum daß diese in mancherlei mehr oder weniger genauen und vollständigen Abschriften umgehen konnten, zeigt der folgende Satz: „wenn aber die Schriften voneinander abweichen, so soll das (hafa = etwa:) die Entscheidung haben, den Ausschlag geben, was in denjenigen Schriften steht, die die Bischöfe besitzen". Diese Auszeichnung erklärt sich einerseits aus der autoritativen Stellung der Bischöfe, vermöge deren sie auch einen Sitz auf der mittleren, der Hauptbank in der lögrétta hatten (Kap. 117, Anfang S. 211) und bei der Wahl des Gesetzessprechers im Falle der Stimmengleichheit in dem wählenden Viertel durch ihre Zustimmung der einen von beiden Parteien zum Siege verhalfen (Kap. 116, S. 208), auf der anderen Seite aus ihrer literarischen



und archivarischen Bildung, welche am ersten die Korrektheit der von ihnen veranlaßten oder erworbenen Abschriften garantierte.

Aber der Bischöfe sind zwei und ihre Abschriften können voneinander abweichen: „da soll diejenige hafa sitt mal (eig. ihre Rechtssache behaupten, gewinnen gegenüber der Gegenpartei d. i.), als maßgebend anerkannt werden, welche die Worte ausführlicher redet, die für die unter den Leuten schwebende Streitsache von entscheidender Bedeutung sind (er male scipta með monnom — ein Grundsatz, der ebenso bei konkurrierenden mündlichen Zeugenaussagen angewandt wird I, 57). Wenn sie aber beide gleich ausführlich reden und doch jede ihr eigenes, da soll die als maßgebend anerkannt werden, die in Skalaholt ist." Denn diesem Stammsitze des bischöflichen Amtes und bischöflicher Verwaltung muß von vornherein zugetraut werden, daß er das Ursprüngliche am treuesten bewahrt hat.

Neben diesen Gesetzesschriften bewahrt aber auch in der Grauganс die von Are erwähnte Haflidaschrift ihr besonderes Ansehen. Denn sie fährt unmittelbar nach den letztangeführten Worten so fort: „das soll alles gelten (hafa), was sich in derjenigen Handschrift findet, die Haflide anfertigen ließ, ausgenommen was seitdem (durch Althingsbeschlüsse) verändert worden ist". Der Umstand, daß hier von variierenden Handschriften nicht geredet wird, und die Einschränkung der Geltung der Haflidaskra auf die nicht durch nymaeli geänderten oder aufgehobenen Gesetzesstücke beweist deutlich, daß das Original jener Schrift noch vorhanden und der Befragung zugänglich war. Das erklärt, wie ihr gewissermaßen kanonisches Ansehen beigelegt wird, wenn es weiter heißt: „aber das allein (sc. soll gelten) von den fyrir sögn anderer lögmanna, was nicht ihr entgegen spricht, und alles das, was dort fehlt oder deutlicher (als dort) ausgedrückt ist". Da im folgenden die Entscheidung der lögrétta durch Abstimmung angeordnet wird, um Klarheit über das Recht zu schaffen, wenn beide Parteien sich auf den Wortlaut des Gesetzes berufen und doch eigi scera scrár ór d. h. die geschriebenen Urkunden die Sache nicht entscheiden, so können die fyrir sögn, die an der Haflidaskrá gemessen werden sollen, auch nur Schriften sein; und dann ist das Vorsagen nicht in dem Sinne zu verstehen, wie der Instruierende dem Instruktionsbedürftigen vorsagt, wie er sich zu verhalten hat, sondern ganz



eigentlich wie der Diktierende dem Schreiber vorsagt. Es ist demnach von Diktaten die Rede, vermöge deren gesetzeskundige Leute (wie der alte Njal, wie die, aus denen die Gesetzessprecher gewählt wurden, es waren, oder die letzteren selbst, nachdem sie aus dem Amte geschieden) den Schatz ihres Wissens um das, was Recht und Gesetz ist, der Nachwelt zu erhalten suchten. Diese Diktate haben keine amtliche Autorität; aber die persönliche der Verfasser als kundiger Männer macht sie vor der mündlichen Tradition geeignet dazu, als Mittel der Bestätigung, der Ergänzung, der Erklärung bei der Befragung der offiziellen Urkunden, namentlich der Haflidischen, gebraucht zu werden.

Aus dem Vorstehenden ergibt sich als gewiß, daß eine Schrift, welche wie die Graugans über schriftliche Quellen redet, aus denen ermittelt werden kann, was Recht und Gesetz ist, vor anderen auch über die Haflidaskrá, weder mit dieser identifiziert werden, noch überhaupt, soviel sie auch über Gesetz und Recht unterrichtet, als eine Kodifizierung des geltenden Rechts mit allgemein gültiger gesetzlicher Verbindlichkeit ihres Wortlautes angesehen werden darf.

Es ist zuletzt noch das, was Ares Erzählung über die Bedeutung und die Wirksamkeit des Gesetzessprechers nach dem Obigen zu erkennen gibt, mit den Aussagen der Graugans über dieses Amt zu vergleichen. Der Zweck dieser Abhandlung gebietet, daß ich mich im wesentlichen auf das beschränke, wovon sein Träger den Namen lögsögumaðr hat.

Das 116. Kapitel der Graugans (I, 208 ff.) hat die Überschrift lög sögo mannz þattr und beginnt mit den Worten: „so ist weiter bestimmt (maelt, eig. gesetzlich ausgesprochen), daß irgend ein solcher Mann immer in unserem Lande sein soll, der dazu verpflichtet ist, den Leuten zu sagen was Gesetz ist, und der heißt lög sögo maðr. — — Die Leute sollen da sich einen Gesetzessprecher nehmen und das abmachen am Freitag (dem feierlichen Eröffnungstage des Althings), wer es sein soll, bevor die Rechtssachen angemeldet sind, auch soll (nur) drei Sommer hindurch derselbe (Mann das Gesetzessprecheramt) haben; es sei denn daß die Leute (nach den drei Jahren) nicht wollen gewechselt haben (S. 209). Das ist auch bestimmt (S. 209), daß der Gesetzessprecher dazu verpflichtet ist, alle Gesetzesabschnitte aufzusagen in jeden drei Sommern, aber die Thingregeln (d. i. die

Geschäftsordnung des Althings) jeden Sommer. Der Gesetzessprecher hat aufzusagen alle Nachlässe (vom Althing beschlossene Konzessionen) am Lögberg, — — auch die Semesterrechnung, ebenso das, ob die Leute zum Althinge eher kommen sollen, als bis zehn Wochen vom Sommer verlaufen sind; auch vortragen das Halten der Quatember und das Eintreten der Fastenzeiten, und dieses alles soll er aussprechen am Thingsschluß.

Das ist auch (bestimmt), daß der Gesetzessprecher alle Abschnitte so vollkommen aufsagen soll, daß kein einziger es viel geschickter verstehe (engi vite einna miclogi görr). Aber wenn ihm die Wissenschaft dazu nicht reicht, da soll er eine Zusammenkunft haben mit fünf Gesetzesmännern den nächstgelegenen Tag vorher — oder mit mehreren, von denen er am besten sie (sc. die Wissenschaft) erlangen kann, bevor er jeden Abschnitt aufsagt. — — Das ist auch bestimmt (S. 210), daß dann, wenn der Gesetzessprecher den Gesetzesvortrag drei Sommer gehabt hat, daß er dann die Thingregeln im vierten Sommer am ersten Freitag in der Thingzeit aufsagen soll; dann ist er frei von dem Gesetzesvortrage, wenn er es will. Nun will er aber den Gesetzesvortrag länger behalten, wenn die anderen es ihm gönnen (unna); dann soll die Mehrheit der Lögrettamänner entscheiden."

Auch in dem Lögrettaabschnitt (I, 216 f.) heißt es vom Gesetzessprecher: „er soll die Thingregeln aufsagen jeden Sommer und die anderen Abschnitte alle in der Weise, daß sie in jeden drei Sommern aufgesagt sind — den ersten Freitag im Thing sollen die Thingregeln immer aufgesagt werden". Aber wie schon in dem vorher zitierten Stück ein Strafgeld von drei Mark darauf gesetzt wird, wenn der Gesetzessprecher, außer es sei ihm unmöglich gewesen, nicht rechtzeitig bis zum ersten Freitag zur Stelle ist, ehe die anderen Leute zum Lögberge gehen (S. 210), so heißt es hier allgemeiner, daß er dieser Geldstrafe verfalle, wenn er, ohne durch Notfälle behindert zu sein, „nicht die Entscheidungen alle, zu denen er verpflichtet ist, vollführe", und daß ihn darüber hinaus die Strafe der Landesverweisung treffe, „wenn er irgend welche derartige Fehltritte (ofiöt) begehe, welche die Mehrzahl der Leute für Thingsstörungen erklären werden". Auf der anderen Seite sind aber auch die Glieder der lögrétta verpflichtet, die Autorität des Gesetzes-

sprechers zu stützen (S. 216): „dazu sind alle die Leute auch verpflichtet, welche Sitz in der lögrétta haben, daß sie stets (durch ihre Anwesenheit) der Aussage zu ihrer vollen Bedeutung verhelfen, wo der Gesetzessprecher die Gesetze aufsagen will, gleichviel ob es am Lögberge oder in der Lögretta ist, oder, wenn das Wetter draußen unfreundlich ist, es doch in der Kirche stattfindet. Wenn sie aber nicht die Freiheit dazu haben, sollen sie sich jeder durch seine zwei gesetzlich erwählten Beisitzer in der Lögretta im Zuhören vertreten lassen."

Endlich wird hier vor der Obliegenheit des öffentlichen Gesetzesvortrages im Althing noch das als Pflicht des Gesetzsprechers bezeichnet: „allen denen, die ihn darum befragen, die gesetzliche Vorschrift aufzusagen, beides hier (d. i. am Althinge) oder daheim, aber er ist nicht darüber hinaus verpflichtet, den Leuten Rechtsrat zu erteilen". Hierher gehört auch aus Kap. 172 (II, 76), wo es sich um den modus der Einlösung von Landbesitz durch den mündig gewordenen Erben handelt, der Satz: „so soll er am Lögberge seinen Antrag vorbringen, daß der Lögsögomadr es hört; aber der Lögsögomadr ist verpflichtet, den Leuten die Gesetze bekannt zu geben (segia til)".

Auch in dem schon früher berührten Kap. 19 misseris tal unter den Anhängen zum Christenrecht (I, S. 37) heißt es nach den kalendarischen Bestimmungen: „alle Gesetze sollen aufgesagt werden in drei Sommern; dann soll der Gesetzessprecher sein Gesetzessprecheramt aus der Hand geben. Nymaeli sollen nicht länger festgesetzt sein, als auf drei Sommer, und man soll sie aufsagen am Lögberge den ersten Sommer, an den Frühlingsthingen oder den Leiden. Aufgehoben sind alle Nymaeli, wenn sie nicht den dritten Sommer aufgesagt werden."

Aus diesem allen erhellt zur Genüge, daß der Gesetzessprecher als solcher für die Landesgemeinde, die Gerichtshöfe, die Rechtsuchenden, die Kläger und die Verteidiger in persönlicher lebendiger Wirklichkeit das geltende Recht wie ein Gesetzbuch mit interpretierendem und spezialisierendem Kommentar vertritt. Und diese Autorität ist nach der Graugans die gleiche, ob er sein Wissen um das Recht aus der mündlichen Überlieferung schöpft oder aus schriftlicher, und ob diese die Form einer von der gesetzgebenden Ver-

sammlung approbierten Kodifikation hat, wie die Haflidaskrá, oder die private Arbeit einer rechtskundigen Autorität ist. Eben deshalb, weil der Vortrag des Gesetzessprechers den Sinn des Gesetzes für die Gegenwart präzisiert und Abänderungen, Novellen, Zusätze ins Leben einführt, begreift man, daß hin und wieder in der Grauganс mit bestimmten Ordnungen und Forderungen sich auch die Erinnerung an den Gesetzessprecher verbindet, der sie zuerst öffentlich formuliert hat. So lesen wir II, 147 am Schlusse von Kap. 221, hinter einem Satze, der dem Gläubiger eines Verstorbenen die Forderung von Zinsen an den Erben verwehrt: þat sagðe Markús laug (d. i. der 15. Gesetzessprecher nach Are von 1084—1107). Ebenso wird der 16. (Ulfhedinn 1108—16) in Kap. 73 (I, S. 122 f.) zweimal als Autorität für Bestimmungen in der Behandlung Verbannter und der sie widergesetzlich Unterstützenden genannt, indem es das erste Mal heißt þat sagði ulfhedinn lög, das andere Mal ulfhedinn sagði þat lög. Endlich auch der 18. (Gudmundr Thorgeisson, von 1123—34) am Schlusse von Kap. 108 (I, 184), wo unter der Einführung þat sagðe gudmundr lög mit kategorischer Kürze bestimmt wird, welche Nachbarbauern das Verdikt über verräterische Anschläge zur körperlichen Beschädigung eines Mitmenschen abzugeben haben, je nachdem sie zur Ausführung gekommen sind oder nicht. Die Grundlage für diese Bestimmungen ist in dem ersten der drei durch große Initialen ausgezeichneten vorangehenden Absätze zu erkennen, während der Schluß des dritten den Eindruck der allgemein umschreibenden Vorbereitung auf die Worte Gudmunds im vierten Absatze macht. Ebenso beginnt Kap. 143 (II, S. 23) mit þat sagðe guðmundr lög seinen ersten Absatz, welcher den Mitgebrauch des Vermögens eines Unmündigen auf Vater und Geschwister, deren Erbe er selbst sein wird, einschränkt und entferntere dürftige Verwandte nur für den Fall zuläßt, daß das Vermögen größer ist, als der Knabe zu seinem Unterhalt bis zum Mündigkeitsalter nötig hat.

Die Gründe dafür, daß der Gesetzesvortrag des lögsögumaðr seine entscheidende Bedeutung für das öffentliche Leben ungemindert behielt, auch nachdem es einen geschriebenen Kodex gab und dieser rezipiert war, sind offenbar dieselben, nach denen von den verschiedenen Abschriften des Gesetzes und von anderen Schriften rechtskundiger Leute die eine der anderen vorgezogen wurde. Die Haflida-

schrift soll gelten, außer sofern eine oder die andere ihrer Vorschriften durch Althingsbeschluß aufgehoben ist; und nichts soll gelten, das ihr widerspricht. Im übrigen soll das Ausführlichere dem Knapperen, das Vollständige dem Lückenhaften, das Deutlichere dem Dunklen, Zweideutigen vorgezogen werden. In dem allen zeigt sich bei dem Streben die Identität des Rechtes festzuhalten doch zugleich die Erkenntnis, daß im Fortschritte der Zeiten bei der zunehmenden Verfeinerung und Verwicklung der Lebensverhältnisse der alte Ausdruck des Rechts der Modifikation, der Ergänzung, der Verdeutlichung bedarf, um der Gegenwart zu dienen. Und eben diesem Bedürfnis der Gemeinde, das Gesetz in unmittelbarer Anwendbarkeit präsent zu haben, entsprach der mündliche Vortrag des Gesetzessprechers in jedem Triennium seines Amtes. Er kannte das überlieferte Recht, er kannte seine Fortschritte und Wandlungen im Laufe der Geschichte, er kannte den Sinn seiner knappen Sätze und vermochte aus der Intention, mit der es einzelne Rechtsfälle entschieden hatte, die von ihm nicht vorgesehenen nach der Analogie zu beurteilen. Er konnte dem Isländer, ob er Gode oder Thingsmann des Goden, ob er angesessener Freier oder Sklave oder Schuld- oder Lohnknecht war, sagen, was im gegebenen Falle seine Pflicht und sein Recht, was ihm gestattet und was ihm nicht erlaubt sei, was er zu tun und zu lassen habe in den Landkommunen (hrepp), in den Thingen, am Althing und den Frühjahrs- (varþing) und Herbstthingen (leið), als Mitglied der Gerichte und der gesetzgebenden Versammlung, als Familienglied, als Ankläger, als Verteidiger, als Angeklagter, als Verurteilter, als Ortszeuge, als Tatzeuge, als Geschworener. Bei dieser Mannigfaltigkeit ineinandergreifender Funktionen, die dem Einzelnen oblagen, und da auch die Geringen und Ungebildeten unter Umständen als Subjekte der Handhabung des Rechtes und des Gesetzes aufzutreten haben, begreift sich die Notwendigkeit eines solchen Berichtes über das geltende Recht und einer solchen Unterweisung im Rechte, wie sie der Gesetzessprecher in erster Linie da zu geben hatte, wo man aus allen Vierteln des Landes zusammenkam, um das öffentliche Beste wahrzunehmen und in höchster Instanz alle unerledigten Rechtshändel zu entscheiden, nämlich am Althinge.

Es muß als selbstverständlich erscheinen, daß der Gesetzes-

sprecher, dem man zutraute, daß „kein anderer im Lande es viel besser machen könnte als er," der vor den Ohren erinnerungsreicher und gesetzeskundiger Leute redete, nicht bloß seinen Ehrgeiz an die Erlangung umfassender und genauer Kenntnis des Rechtes und seiner geschichtlichen Wandlung setzte, sondern sich auch um die Amtsführung seiner Vorgänger bekümmerte, um die der wesentlichen Identität des Rechtes entsprechende Kontinuität der Gesetzessprechertätigkeit zu erhalten. Aus dem Munde eines Gesetzessprechers begreifen sich daher am natürlichsten solche Verweise auf die Markús, Ulfheðinn und Guðmundr, wie sie eben angeführt sind. Aus seinem Munde auch solche Bemerkungen, wie Kap. 268 (II, S. 218), daß die frühere, gegen eine bestimmte Vergütung gewährte Zulassung von Fisch- und Vogelfang an gesetzmäßigen Festtagen durch öffentliche Erklärung (þat er maelt) abgeschafft sei, und daß die Verrichtung von weitergehenden Arbeiten, als die früher (s. Kap. 8) aufgezählten Notwerke an den 15 höchsten Tagen im Jahre nunmehr (statt mit Geldbußen) mit fiorbaugsgarð bestraft werde (Kap. 268, II, S. 218). Oder wenn der nach Althingsbeschluß festgesetzten Umrechnungstaxe von Sachen und Waren in Geld (Kap. 246; II, S. 192 ff.) die rein historische Nachricht vorangeschickt wird (daselbst Kap. 245): „in der Zeit, als das Christentum nach Island kam, war hier das Silber als Zahlungsmittel für alle großen Schulden in Gebrauch — — das wurde ein ebenso großes Vermögen genannt: ein Hundert Silbers wie vier Hunderte und 20 Ellen (des) Vaðmal (heißenden Zeuges), und es belief sich da (wenn Finsen richtig mit varð und nicht mit verðr das Kompendium der Handschrift gedeutet hat) ein Eyrir (d. i. Unze) auf eine halbe Mark Vaðmals.[1])

Diese Vermutung wird verstärkt durch zwei bemerkenswerte Umstände in dem Berichte des gelehrten Are. Der erste ist, daß er bestimmte Gesetzessprecher als Bürgen und Quellen für seine

---

[1]) Ich deute mir den dunklen Ausdruck, da ½ Mark an Gewicht vier Eyrir macht, dahin, daß im Kleinverkehr die Relation von Silber und Vaðmal (nicht, wie jetzt nach Kap. 246, 1:5 oder 1:6) auf 1:4 abgerundet und die 1/6 Elle ignoriert wurde, welches sich aus der Gleichung 100 S. = 420 Ellen Vaðmals, d. i. da Großhunderte gemeint sind, 120:500 = 1:4 1/6 im großen Verkehr als überschießender Bruchteil ergibt.

Kunde von vergangenen Dingen namhaft macht. So sagt er Kap. 10 (S. 11) von Markús Skeggjason, dem 15. in seiner Liste, der auf Island den Ruf des weisesten Rechtskundigen nach Skapte Thorodsson besaß: „nach seiner Aussage ist die Zeit aller Gesetzessprecher in diesem Buche, soweit sie vor unserer Erinnerung liegen, aufgeschrieben worden; ihm aber sagte sein Bruder Thórarenn und ihr Vater Skegge und mehrere weise Männer die Zeit derjenigen, welche vor seiner Erinnerung lagen, auf Grund dessen wie ihr Großvater, der weise Bjarn, ausgesagt hatte, der sich noch des Thóraren, des Gesetzessprechers (d. i. der zweite der Liste), und anderer sechs danach erinnerte.“ Ebenso wie Are geforscht hat, um sein autoritatives Werk zu schreiben, so hat Markus offenbar im Interesse seines Amtes unter anderen auch die Zeiten seiner Amtsvorgänger erforscht und ist so zur geschichtlichen Autorität für Are geworden. Wiederum, wo er von dem konfiszierten Lande des Mörders Thóren in Bláskógar spricht, das Allsherjarfé geworden und von der Gemeinde zum Nießbrauch für das Althing bestimmt wurde, als Almende, in deren Wäldern die Thingbesucher ihr Holz holen und auf deren Weiden sie ihre Rosse halten konnten (Kap. 5, S. 5), sagt er zum Schluß: „das berichtete uns Ulfhedinn“ (d. i. der 16. Gesetzessprecher 1108—16). Mit ähnlichen Worten svá sagþe oss Ulfheðinn Gunnarsson lögsögomaþr beendigt er die schon oben reproduzierte Erzählung über das Abenteuer des Thordr Gellir und die infolge desselben auf seinen Antrag eingeführte Einteilung des Landes in Viertel und Aufrichtung von Viertelsthingen. Auch hier ist der Gesetzessprecher für Are die Autorität, wo es sich um die Frage nach dem geschichtlichen Ursprunge heute bestehender gesetzlicher Freiheiten und Einrichtungen handelt.

Unter dem zweiten Umstande verstehe ich die Sorge um die sichere Erhaltung des für das Gesetzessprecheramt nötigen Wissens, die sich in der Liste dieser Beamten verrät, wenn wir aus ihr erfahren, daß der große „Landsteurer“ Skapte bis an seinen Tod ganze neun und der nach ihm gefeiertste Markus acht Triennien hindurch seines Amtes gewaltet hat. Oder daß derselbe Gellir Bölverksson, der die neun Sommer 1054—62 das Amt gehabt, es zum zweiten Male in den Jahren 1072—74 wiederbekleidete, und ebenso Gunnar enn spake erst 1063—65, dann 1075. Noch

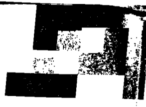
bemerkenswerter scheint mir die Verwandtschaft der Gesetzessprecher untereinander. Denn Úlfhedinn heißt der Sohn Gunnars ens spaka (Kap. 10, S. 12, Z. 20); und die aus anderen Quellen bekannten Gesetzessprecher aus Ares Endzeit Hramn (1135—38) und Gunnar (1146—55) heißen beide Úlfhedinns sonr, so daß hier drei Geschlechter desselben Hauses durch das gleiche Amt ausgezeichnet sind. Für dieselbe Sache erscheint mir die Parallele bedeutsam zwischen der Dreizahl der Nummern 9—11, nämlich Gellir, Gunnar, Kolbeinn (dieser 1066—71), und der Dreizahl 12—14: Gellir zum zweiten Male, Gunnar zum zweiten Male, Sighvatr Surtsson (1076—83). Denn dieser Sohn des Schwarzen (Surt) war nach Ares ausdrücklicher Bemerkung (Kap. 9, S. 11, Z. 4) der Schwestersohn Kolbeinns (des schwarzbeinigen), so daß gewissermaßen Kolbeinn ebenso, wie seine beiden Vorgänger in eigener Person, in seinem Neffen zum zweiten Male die Ehre dieses Amtes über sein Haus brachte. Noch auffallender ist der ursächliche Zusammenhang in der Folge des 4. und des 5. Gesetzessprechers, nämlich des Grimr Swertingsson (1002—03) und des Skapte Thórodsson (1004—30). Are erzählt nämlich (Kap. 8, S. 10, Z. 8 ff.): „nachdem er (Grimr) zwei Sommer das Amt gehabt, bekam er auf den Grund hin, daß er selbst eine heisere Stimme hatte, die Erlaubnis, daß sein Schwestersohn Skapte Thórodsson es haben sollte." Hier sehen wir beide Teile, den Gesetzessprecher und die Gemeinde in dem Vertrauen handeln, daß die Kunde und die Kunst, die der Oheim selbst öffentlich zu betätigen durch ein leibliches Gebrechen gehindert ist, in seinem Neffen und Zöglinge in voller Kraft fortleben und der Gemeinde zu Dienst sein werde.

In diesem allen zeigt sich, daß das Wissen um das Landesrecht und seine Geschichte und die Kunst des Vortrages, die sich ein Gesetzessprecher erworben hatte, als ein Familienschatz angesehen wurde, dessen Erhaltung eine etwaige neue Amtsverwaltung erleichterte, und dessen Überlieferung und Vererbung an die Nachkommen diese vor anderen zum Gesetzessprecheramte geschickt machte, und weiter, daß die Hauptquelle für den Gesetzesvortrag die Gesetzesreden der Amtsvorgänger waren. Da nun für Überlieferung des durch Forschung erlangten und zur Rede ausgestalteten Wissens die Schrift das sicherste Mittel ist, und da man mit Bergthórr (1117,8) angefangen hatte, die Bestimmungen über so verwickelte

Rechtsmaterien, wie sie z. B. der Vigslodi enthält, gegen die Gebrechen einer bloß mündlichen Überlieferung durch Niederschrift zu sichern, da man ferner mit Are begonnen hatte, Landes- und Verfassungsgeschichte zu schreiben, so ist es von vornherein wahrscheinlich, daß wir in der Grundgestalt der Graugans, welche unserer ältesten vor dem Jahre 1271 geschriebenen Konungsbók als Vorlage gedient hat, schriftliche Aufzeichnungen des Gesetzesvortrages vor uns haben, welche ein Gesetzessprecher (oder mehrere miteinander in Zusammenhang stehende) unternommen hat, um sich und seinen Nachfolgern und Erben die Amtsführung zu erleichtern. Ganz mit Recht hat v. Maurer sich gegen die von einigen nordischen Gelehrten aufgestellte Meinung erklärt, die Graugans sei die durch Gudmundr, den Nachfolger Bergthorrs vorgenommene Vervollständigung und Rezension des Haflidischen Gesetzeskodex. Denn davon, daß eine Umarbeitung dieses Gesetzes unter Gudmundr stattgefunden und öffentlich rezipiert worden sei, dafür gibt es nicht die geringste geschichtliche Nachricht. Aber insofern steckt darin doch ein Kern der Wahrheit, als ein dem Bergthorr nachfolgender Gesetzessprecher, wie z. B. die obenerwähnten Ulfhedinnsöhne es waren, die passendste Veranschaulichung für einen solchen Autor bildet, den sowohl sein patriotisches, wie sein Familieninteresse dazu veranlaßte, den öffentlichen mündlichen Gesetzesvortrag am Althinge privatim in Schrift zu fixieren. Damit lieferte er den künftigen Amtsträgern Material und Muster für ihren Vortrag, und diese konnten das Material erweitern und umordnen, wie es ihrem persönlichen Bedürfnis und den Fortschritten der Gesetzgebung entsprach.

Es erübrigt nur noch kurz darzutun, daß die Graugans in ihrer Wirklichkeit a parte potiori Niederschrift des mündlichen öffentlichen Gesetzesvortrages und überhaupt Material und Muster für jeden künftigen ist.

1. Zunächst kann man aus der Verschiedenheit der Anordnung der Materien in den beiden Haupthandschriften mit Sicherheit schließen, daß die Urquelle, aus der sie — vermutlich durch voneinander unabhängige Mittelglieder — geflossen sind, nicht ein Werk von systematischer Architektonik war, sondern den Charakter einer Kollektion hatte, in der die Folge der Materien für den Gebrauch unverbindlich war. Das entsprach aber durchaus der Weise



des öffentlichen Gesetzesvortrages am Althinge. Denn nur die Thingordnung hatte der Gesetzessprecher jeden Sommer dort vorzutragen; was er sonst von den Landesgesetzen in jedem Sommer vortragen wollte, und in welcher Reihenfolge, das war seiner Willkür überlassen, wenn nur in dem Ablaufe des Trienniums das Ganze absolviert war. Daß er bei der Wahl sich teils durch die eigene Einsicht in das für die jedesmalige Gegenwart Wichtigste oder durch die Wünsche der Versammlung bestimmen ließ, ist eine sehr natürliche Annahme und wird indirekt bestätigt durch die oben angeführten Stellen, wo es heißt „wenn die Leute es hören wollen“ oder bei wichtigen Entscheidungen, die getroffen werden müssen: „da soll er ihnen sagen, was Gesetz ist“. Da nun ein und derselbe Gesetzessprecher in öfterem Turnus dieselbe Rechtsmaterie behandeln und da er sich auch aufzeichnen konnte, wie dieser oder jener Vorgänger sie behandelt hatte, so konnten in der Kollektion sich auch Parallelen befinden, wovon das spätere Stück das wörtlich Identische mit der Verweisung auf das frühere Stück unter Zitierung der Anfangsworte allein oder mit Hinzufügung von usque oder usque in finem und der Endworte, teilweise oder ganz ausließ; und dgl. Abkürzungen haben die die Identität ganzer Ausführungen gewahrenden Abschreiber sicher erheblich vermehrt. Im übrigen aber kehren dieselben allgemeinen Rechtsregeln in verschiedenen Materien namentlich des Familienrechtes wieder, und es konnte nicht ausbleiben, daß wenn die Thingregeln, wenn Totschlagssachen, wenn das Erbrecht, die Versorgung der Bedürftigen, die gerichtliche Konfiskation des Vermögens Verurteilter, das Eherecht in gesonderten Vorträgen behandelt wurden, eben dieselben Grundsätze öfter zu Gehör kamen. Es war also natürlich bei der Niederschrift auf die andere Stelle zu verweisen, wo sie bereits geschrieben waren. So schließt im Vigslodi Kap. 89 mit dem Vordersatz: ef lið er gert þeim monnom. (I, S. 104), und eben dieselben Worte finden sich mit dem zugehörigen ganzen Satze im Thingskapathattr Kap. 77 (I, S. 128). So heißt es I, S. 109: „wenn ein Mann einem anderen Vollmacht gibt, einen Vergleich über die von ihm zu tragende Buße zu schließen, wie er ihn für angemessen halten wird usque in finem, so soll das gehalten werden,“ und das 71. Kap. (I, S. 121) bringt mit denselben Anfangs- und Schlußworten die mit usque in finem als



übergangen bezeichneten Bestimmungen. Aber der Zusammenhang ist verschieden, denn in Kap. 71 wird die mit Unterlassung bestimmter Angaben über die Strafe gegebene Vollmacht nur zugelassen für Zahlung von Geldstrafen, und die schweren Bußen der Friedlosigkeit oder des Verlustes von Land und Godord werden ausgenommen. Dagegen in Kap. 60 wird bestimmt, wie am Gerichte (am Varthinge, am Heradsdom I, S. 108) bei schweren Sachen der Vergleich zustande kommt, und welche Bedingungen (die Konstituierung eines Zwölferkollegiums von Vergleichsmännern, zu denen der Betreffende selbst gehört, Vernehmung der Zeugen für die ihm widerfahrene Bevollmächtigung) erfüllt werden müssen, ehe der Vergleich perfekt wird und am Lögberge verkündet werden kann. Da konnte es im Interesse der Vollständigkeit des Unterrichts liegen, in Kap. 60 die Bestimmungen des Kap. 71 sofort hereinzunehmen. Ähnlich ist es in Kap. 144 (II, S. 30) mit „wo aber die Blutsverwandtschaft (zwischen Ehegatten) im 5. und 6. Grade statthat usque, da hat die Sache anzulegen wer will". Der ganze zehn Zeilen umfassende Satz steht in Kap. 163 (S. 60 f.) und voran gehen ihm 1) die Bestimmung über die Ehe erschwerende Verwandtschaft im 7. gleichen Grade; 2) die Bestimmung über das gleiche im 6. und 7. Grade, und 3) die im 6. gleichen Grade. Aber eben die gleichen drei Bestimmungen gehen auch in Kap. 144 ohne jede Verkürzung und Verweisung jenem Satze mit der Verweisungsformel voran. Aber das hat seinen guten Grund; denn in dem ersten Falle wird in Kap. 144 nur im allgemeinen eine Vergütung in Geld an die lögrétta verlangt, im zweiten wird sie strikt auf zehn Aurar, im dritten auf hundert Ellen festgesetzt. Dagegen in Kap. 163 stellt sie sich auf drei Mark im ersten, auf ebensoviel im zweiten, und auf sechs Mark im dritten. Hier ist die Differenz offenbar; denn in dem einen Gesetz wird der leichteste Fall ohne Benennung der Strafsumme gelassen und in den beiden schwereren anders berechnet, als in dem anderen Gesetze. Darum konnte in diesen drei Fällen nicht verwiesen werden. Anders ist es in dem 4. Falle des 5. und 6. Grades; da wird in Kap. 163 der große Zehnt vom Vermögen gefordert, aus diesem sechs Mark für die Lögretta vorweg in Beschlag genommen und die Verfügung über den Rest dem Bischof vorbehalten. Da hier aber ausdrücklich die sechs Mark auf hundert

Ellen Vadmals reduziert werden, so konnte für diesen vierten Fall die Bestimmung des gewiß nach Ellen Vadmals rechnenden ersten Gesetzes weggelassen und auf das der Sache nach identische andere Gesetz verwiesen werden.

Bestätigt wird dieses durch die Wahrnehmung, daß über eine ganze Reihe solcher Hinweisungen durch bloße Anfangsworte, ohne usque und die Endworte, am Rande durch das Kompendium nym. konstatiert wird, das seien Novellen, so z. B. I, S. 220 oder S. 226. 227 bei den Sätzen: „wenn Waldgänger oder Landesverwiesene" .... und „wenn ein solcher von draußen hierher kommt".... und daß diese zwar in der arnamagnäanischen Handschrift voll erhalten sind, aber nirgends in unserer Konungsbók. Das Gewirre von bloßen Satzanfängen in Kap. 158 (II, S. 52—56), zu denen die entsprechenden Bestimmungen zum Teil, wie bei den drei am Schlusse (S. 56), sich in keiner Handschrift mehr finden, erkläre ich mir ebenfalls aus der Hereinnahme von Nymaelis, da der vor den Fragmenten auf S. 54 hergehende Satz rett er at auf S. 53 ausdrücklich mit diesem Titel versehen ist. Einige solcher Satzfragmente beruhen aber auf Versehen des Abschreibers. Es entspricht zwar ganz dem oben veranschaulichten Verfahren, wenn wir II, S. 52 lesen:

ef kona er olett. usque heimilis bua IX kononar

(d. h. „wenn eine Frau schwanger ist, bis: neun Nachbarbauern der Frau". dies ist eine verständliche Verweisung auf die 21 Zeilen umfassenden Bestimmungen, die das Kap. 161 dem neuen Satz ef legit er með kono voranschickt, um körperliche Züchtigung, die Berufung von Zeugen vom Tatorte, von der Heimstätte des Verführers, zuletzt von der der Frau als gesetzliche Mittel zur Erforschung des Vaters aufzuzählen. Sie beginnen daher mit ef kona su er olétt und schließen mit: da soll er berufen heimilis bua IX kononnar. Dagegen ist es ganz unverständlich, daß an einer dritten Stelle mitten zwischen diesen beiden (S. 54) noch einmal derselbe Satzanfang ef kona er olétt erscheint, ohne Nachsatz und ohne usque. Aber da mit großer Initiale ef legit er með kona, eine andere voll ausgedrückte Verordnung folgt, ebenso wie in Kap. 161 nach der Erledigung des Falles ef kona er olétt in 21 Zeilen, so liegt auf der Hand, daß der Abschreiber, durch die Gleichheit dieser beiden Anfänge ef legit er með kono veranlaßt, zu der Meinung ge-

kommen ist, auch dem ersten müsse dieselbe ausführliche Bestimmung vorausgehen, die vor dem zweiten steht, und daß er diese Meinung durch Vorschiebung ihres Anfanges ausgedrückt hat. Das ist hier um so sicherer anzunehmen, als er auf derselben Seite noch zweimal ein ähnliches Versehen gemacht und das eine Mal es selbst als solches angemerkt hat. In der 6. Zeile (S. 54) lesen wir nämlich den Satzanfang: „eigi scal lysa legordz sac.“, dagegen gleich darauf in Zeile 13 ff. dieselben Worte mit dem ganzen Satze. In der 2. und 3. Zeile „Legordz sacir allar.“, dagegen in Zeile 11 steht mit diesen Anfangsworten der vollständige Satz vor den ihm negativ entsprechenden Worten eigi scal lysa legordz sacir in Zeile 13 f. (= Zeile 6). Und eben hier hat der Schreiber die Identität und daß nur der zweite vollständige Satz gelten soll, durch die Hinzufügung eines a am Rande zu Anfang beider Sätze dem Leser bemerklich gemacht.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß ein Teil dieser Parallelen und Rymaelis von den Abschreibern erst später in den Text aufgenommen sind, während sie früher mit einem auch im Texte wiederholten Merkzeichen am Rande standen. So finden wir am Anfange des Arfathattr (I, S. 218) in der Liste der Erbberechtigten hinter Nr. 8, nämlich der Schwester des Erblassers von derselben Mutter (systir sammöþra), ein Kreuz im Texte. Dem entspricht ein ebensolches Kreuz am Rande oberhalb des Textes mit den Satzanfängen und -enden „nach (eptir) den Schwestern, welche von derselben Mutter und ehelicher Geburt sind, . . . das Erbe zu nehmen“, und „der unehelich geborene Sohn hat das Klagerecht um Totschlag usque eptir omaga“. Für diesen letzten Satztorso findet sich der volle Ausdruck nirgends. Dagegen ist der erste in der arnamagnäanischen Handschrift ganz erhalten; da zeigt sich, daß hinter den genannten ehelichen nun ebenso die unehelichen Verwandten vom Sohne an bis zur Schwester von derselben Mutter als Erbfolger aufgezählt waren, und dann auf die ferneren Verwandten ehelicher Geburt übergegangen war. Aber eine dem ganz analoge und ebenso eingeteilte Liste finden wir hinter jenem Kreuze auch im eigentlichen Texte (S. 218), nur mit anderen Übergangsformeln und ohne die gelegentlichen Bemerkungen über die mit dem Erbe verbundenen Pflichten und Rechte. Es

stehen hier also zwei durchaus parallele Relationen über dieselbe Gesetzesmaterie nebeneinander, die eine voll ausgeschrieben im Texte mit denselben Formeln, wie im vorangehenden Kontext, die andere mit abweichenden Formeln am Rande, aber nur mit Anfangs- und Endworten angedeutet und mit einem Zeichen versehen, das die Hergehörigkeit an die rechte Stelle im Texte sichert. Der so schrieb, hatte offenbar die volle Relation sonst zur Verfügung, und danach dürfen wir uns die Vorstellung machen, daß der Sammler die parallelen Relationen und ev. auch Nymaelis als Nachträge am Ende der primären Sammlung anhäufte oder, wenn diese in deutlich abgegrenzte selbständige Abschnitte nach der Materie zerfiel, die zugehörigen Parallelen jedesmal dem betreffenden einzelnen Abschnitte folgen ließ. Wenn er dann in dem primären Texte oder am Rande desselben durch Zeichen und Satzanfänge darauf verwies und die im Nachtrage befindlichen vollen Sätze mit einem entsprechenden Zeichen versah, so konnten ihm für den praktischen Gebrauch keine Schwierigkeiten daraus entstehen, ebensowenig wie aus dem Mangel einer innerlich notwendigen und unveränderlichen Folge der einzelnen großen Abschnitte. Anders war es für die Nachfolger, welche diese Kollektion bei ihren Abschriften zu einem allgemein brauchbaren Rechtsbuche zu gestalten suchten.

2. Denn die beiden Rezensionen, die welche in der Konungsbók vorliegt, und die der arnamagnäanischen Handschrift stellen sich, wie v. Maurer unwiderleglich erwiesen hat, als verschiedene minder und mehr erfolgreiche Versuche dar, in die ursprüngliche Stoffsammlung, so gut es ging, eine buchmäßige Anordnung hineinzubringen. Das ergibt sich bei der Konungsbók, außer aus dem eben dargelegten, aus der Art der Zufügung von Überschriften zu den von Finsen numerierten Kapiteln und zu den Hauptabschnitten, welche alle durch ungewöhnliche Größe des Anfangsbuchstabens hervorgehoben sind. Was zunächst die ersteren anlangt, so wechseln in auffallender Weise die benannten und die unbenannten Kapitel, so sind Kap. 88. 89 mit Überschrift versehen, desgl. 92—94. 97. 108, dagegen Kap. 90. 91. 95. 98—107 sind ohne solche. Aber bei einem Teile der überschriftlosen ist am Anfange der ersten Linie Raum gelassen für den Titel wie z. B. in Kap. 87, oder am Ende der ersten Linie, wie in Kap. 151. 152,



oder am Ende der beiden ersten Linien, wie in Kap. 96; und in Kap. 87 ist sonderbarerweise auch der erste Buchstabe des Textes ausgelassen, offenbar weil die ihm zu gebende außergewöhnliche Größe und die noch zu erwartende Überschrift sich in den freigelassenen Raum teilen sollten. Hieraus ergibt sich der Verdacht, daß ursprünglich nur die Größe der Initialen den Einschnitt kennzeichnete, und daß die Überschriften erst allmählich, um die Handhabung des Textes zu erleichtern, eindrangen. Das wird bestätigt durch die Wahrnehmung, daß neben den Titeln, welche aus der Präposition vm und der substantivischen Bezeichnung der Sache bestehen oder aus einem Nomen, sei es einfach oder zusammengesetzt, sich auch solche finden, die aus den Anfangsworten des Textes geschöpft sind, wie Kap. 239: ef maðr finðr grip annars manz (= „wenn ein Mann das Eigentum eines anderen Mannes findet" — das entsprechende Kap. 170 hat keine Überschrift); denn eben mit diesen Worten beginnt die Ausführung. Daneben halte man die Tatsache, daß in dem rann socna þattr (Kap. 227 ff.) das Kap. 230 ebenso, und Kap. 229 um rannsocnir betitelt ist, daß Kap. 48 und 51 beide um ferans dom heißen, und daß im Landbrigdaþattr die drei Kap. 192. 195. 196, weil es sich alle drei Male darum handelt, daß einer mala a lande, d. h. das Vorkaufsrecht auf ein Grundstück hat, die gleiche Überschrift vm mala land tragen, während sie doch hätte nach den drei verschiedenen Fällen, ob das Subjekt selbst disponiert (192), oder als unmündiges Kind (195), oder als im Auslande Befindlicher (196) einen Vertreter nötig hat, gebildet werden sollen, um die Übersicht über den Inhalt zu erleichtern. Beachtet man daneben den anderen Umstand, daß das Kap. 78 (einen ähnlichen Fall bietet das schon oben S. 368 besprochene Kap. 19) den Titel trägt um heimilis föng presta, d. h. über das Domizil der Priester, und daß nur ein Drittel Seite dieses Kapitels vom Priester, dagegen die vier ganzen übrigen Seiten gar nicht vom Priester, sondern von Tagelöhnern und gemietetem Gesinde und deren rechtlicher Stellung handeln, so gewinnt man den unweigerlichen Eindruck, daß die Gliederung nach Kapitelüberschriften einer Überarbeitung des ursprünglichen Textes angehört. Die in der Wahl deutlich zutage tretende Schüchternheit und Verlegenheit, die oft mit einem Notbehelf zufrieden ist, und die daneben hergehende, nach

einem nicht immer passenden Stichwort greifende Oberflächlichkeit ist bei einem Schreiber verständlich, der den überlieferten Stoff schriftlich vor sich hat und ihn durch Zufügung von Merkzeichen für den praktischen Gebrauch handlicher einrichten will; sie ist aber ganz unbegreiflich bei dem ersten Schriftsteller, der den Stoff, den er schriftlich fixieren will, in sich hat.

Ähnlich verhält es sich mit den großen Abschnitten und ihren Titeln. Sie sind der Form nach sehr verschieden: bald nach dem Schema um fiárleigor (über Renten) in II, S. 140, um hreppa seil (II, S. 171), um fullrettis orð (sträfliche Beleidigungen II, S. 181), um tiundar gialld (II, S. 205 über Zehntenentrichtung), d. i. aber dasselbe, nach welchem auch die untergeordneten Kapitel meistens betitelt sind, wie denn das 4. Kapitel des Abschnittes vm fiár leigor den Titel des Ganzen als Sondertitel trägt I, S. 152, genau wie Kap. 230 s. oben. Bald ist der Name allgemeiner Ausdruck für die speziellen Bestimmungen im Anfange des Abschnittes, wie baugatal d. i. Ringaufzählung (I, S. 193), denn er beginnt mit den Worten: „vier sind die gesetzmäßigen Ringe: der erste beläuft sich auf drei Mark usw." Ein andermal besteht die Überschrift aus den Worten, mit denen die Schreiber ein Buch anfangen; wie (vgl. das bekannte incipit) I, S. 144: her hefr upp vigslóða d. i. da vigslóða acc. ist, hier fängt man an, d. i. der Schreiber, der Leser zu schreiben, zu lesen, das unter dem Titel vigslóði [1]) altberühmte Gesetzesstück. Von den sonst für geschlossene Rechtskapitel üblichen Namen erscheint bálkr nur einmal in Ómagabálkr (II, S. 3), der andere, þattr achtmal. Aber dreimal darunter hat Finsen erst den betreffenden Titel hinzugefügt, nämlich Arfaþ. (das Erbrecht in I, S. 218) und Festaþ. (das Eherecht II, S. 29) nach den Überschriften der arnamagnäanischen Ausgabe, und über dem ersten Abschnitte,

[1]) Die Bildlichkeit des Namens steht fest. Aber die alte Deutung traha caedis ist unverständlich, und Schlitten, traha heißt sledi. Neuere Versuche, dem Worte slóði den abstrakten Sinn „Abschnitt" beizulegen, leuchten mir ebensowenig ein. Viel natürlicher scheint es, daß die Rechtsmaterie selbst damit bezeichnet sei, und da slód und slóði die Spuren eines bewegten Körpers z. B. im Schnee, und letzteres z. B. die sichtbaren Folgen einer Verwundung am Leibe des Verwundeten bezeichnen, so halte ich v. für die bildliche Bezeichnung der Konsequenzen, welche das Gesetz der Untat gegenüber geltend macht, um sie zu sühnen.

dessen Anfang durch eine Beschädigung des ersten Blattes der Handschrift teilweise verstümmelt ist, kristinna laga þattr, letzteres jedenfalls im Sinne des Textes selbst, der (I, S. 36) also im 17. Kap. schließt: „so setzten die und die (s. oben S. 368) den kristinna laga þatt, wie jetzt berichtet und vorgetragen ward."

Es bleiben also nur fünf der Handschrift eigene Abschnittsüberschriften dieser Art: þing scapa þ. (die Thingordnung I, S. 38 ff.), was auch die arnamagnäanische Ausgabe hat, Land brigða þ., in der arn. A. L. b. balkr (II, S. 76), Rann socna þ. (II, S. 162, nicht in der arn. A.) und die ebensowenig in der letzteren vorkommenden Abschnitte Lögsögo mannz þ. (I, 208) und Logretto þ. (I, S. 211). Aber die letzteren beiden bestehen nur aus je einem Kapitel, so daß ihre Überschrift auch bloß als Kapitelaufschrift gelten kann, obwohl ihr Inhalt weder mit dem vorhergehenden, noch mit dem nachfolgenden Abschnitt dem Inhalte nach zu einem größeren Ganzen zusammengeordnet werden kann. Aber wenn das erste beginnt: „so ist des weiteren bestimmt" (sva er enn maelt) und das zweite: „eine gesetzgebende Versammlung sollen wir auch haben und sie hier jeden Sommer am Thinge halten", so verrät sich aufs deutlichste, daß sie aus einem größeren Zusammenhange absichtlich zu isolierter Existenz gebracht sind, und das kann nur der jetzt weit von ihnen getrennte Thingordnungsabschnitt sein. Umgekehrt will es mir sehr zweifelhaft erscheinen, ob die Überschrift Landbrigða þattr (über die Einlösung von Grundbesitz) die ganze bunte Masse von Verordnungen von Kap. 172—220 umfassen sollte. Denn die Überschrift des mit 220 eng zusammengehörigen 219. Kapitels lautet nicht bloß ganz jener analog Leiglendiga þättr (von den Landpächtern), sondern auch der Anfangsbuchstabe hat eine über die Kapitelanfänge hinausgehende Größe (s. die Note Finsens II, S. 135).[1]) Dazu kommt, daß der Abschnitt um hreppa scil in der arnamagnäanischen Handschrift einen integrierenden Bestandteil des kaupabalkr (dem in der Konungsbók der um fiär leigor entspricht), und der um fullrettis orð (Injurien) ebendaselbst einen

[1]) Da am Ende von Kap. 220 für das ursprüngliche ipesso mále die arnamagnäanische Hendschrift die Worte hat: i landabrigðis þaetti (Finsens Note zu II, S. 139), so ist offenbar diese Lesart für den Titel des Abschnittes und die Ausdehnung des letzteren bis zu Kap. 220 die Veranlassung gewesen.

Teil des Vigslódi bildet. Endlich finden sich am Ende der Abschnitte vereinzelt oder in dichter Masse Sachen behandelt, die mit der Überschrift nichts zu tun haben. Jenes z. B., wenn das letzte Kap. 112 des Vigslódi von der Freigabe eines Hörigen und von seiner Aufnahme in den gesetzlichen Gemeindeverband handelt. Dieses, wenn in dem Eherecht (von Kap. 144 an) Kap. 164 über das Reiten auf fremden Pferden, 165 von der Verantwortung für entlehnte Sachen, 166 über die Auseinandersetzung zweier Besitzer eines Schiffes, 168 von dem Taxpreise von über See gebrachten Waren, 170. 171 vom Finden und vom Vergraben von Geld und Gut handeln. Oder wenn im Landbrigdathattr von den mancherlei Rechten und Pflichten, die dem Landbesitze den Nachbaren gegenüber anhängen, insbesondere auch vom Strandrechte, von ans Land getriebenen Hölzern, Walfischen, Schiffsgütern, unter anderen auch von dem „Finderspeck" die Rede ist, d. h. von dem Anteil, den der erste Entdecker eines Walfisches von den ihn wirklich bergenden zu verlangen hat. Oder wenn im Rannsoknathattr (von der Haussuchung nach gestohlenem Gute (Kap. 227 ff.), Kap. 232 vom gesetzlichen Gewicht und in 233 von den Strafen für Würfel- und Brettspiel gehandelt wird. Aber während hier noch eine gewisse Ideenassoziation konstruiert werden kann, so versagt doch der Versuch dazu bei dem bunten Mancherlei in dem Abschnitt über die Injurien (Kap. 237 ff.). Da hören wir von den Almenden in den Landesvierteln (Kap. 240), von der Haftpflicht für Schäden durch bissige Hunde, stößige Stiere, gezähmte Eisbären (Kap. 241—43), von Vergleichsabschlüssen durch einen Bevollmächtigten (Kap. 244), vom Silberkurs der Vorzeit, von der Taxe für die Umrechnung von lebendigen und toten Sachen in Geld (Kap. 245. 246), von den Rechten der Norweger in Island und der Isländer in Norwegen (Kap. 247 f.), von der Einziehung von Außenständen (Kap. 250 f.) und anderen Bestimmungen, welche, wie z. B. über Funde (Kap. 239) schon an früherer Stelle, nämlich in Kap. 170 gegeben waren, oder wie die unter sich in gewissem Maße zusammengehörigen über die Frage, wer eine verwitwete Frau in die Ehe zu geben hat (Kap. 253), wer die einer Frau widerfahrene Ehrenkränkung verfolgen soll, welche Strafen darauf stehen, wenn ein Weib Männerkleidung oder ein Mann Weiberkleidung annimmt (Kap. 254, dazwischen



steht auch noch die Straflosigkeit dessen, der einen Vagabunden kastriert). Und doch handelt schon im Festathattr Kap. 144, nur ausführlicher über dieselbe Frage wie Kap. 253, und über die beiden aus Kap. 254 hervorgehobenen dort Kap. 156 und 155. Dorthin gehören sie auch dem Inhalte nach, und die Überschrift um festar mal in Kap. 253 deutet ausdrücklich darauf hin. Aus diesem allen ergibt sich nach meiner Überzeugung zur Genüge, daß auch die in der Konungsbók vorliegende Einteilung in Abschnitte dem späteren nicht überall erfolgreichen Versuche zu danken ist, das überlieferte Material zu einem geordneten und leicht zu handhabenden Buche zu gestalten. Das überlieferte war eine Kollektion auf der einen Seite von mehr oder weniger geschlossenen literarischen Ganzen, die in unverbindlicher Folge nebeneinander lagen, auf der anderen von sozusagen flottantem Material, von Einzelstücken, welche als Ergänzung und zur Vervollständigung für jene gebraucht werden mochten, ob sie nun dort noch fehlende Bestimmungen repräsentierten, oder novellenartige Abänderungen, Näherbestimmungen, oder auch ältere und jüngere, im Umfang und im Ausdruck zum Teil abweichende Parallelen oder Dupletten waren. Schon in dieser Kollektion fanden sich, wie gezeigt, im Texte der größeren Ganzen oder am Rande Verweise auf solche Parallelen. Wahrscheinlich befanden sich unter dem letzteren Material auch die bei gewissen Handlungen zu gebrauchenden liturgischen Formulare, wie das dem Baugatal angehängte griða- und trygða mal (Kap. 114. 115), literarisch selbständig dastehende, in der ersten Person des den Friedensvertrag öffentlich Vollziehenden und der bestellten Zeugen redende Stücke.

Die tatsächlich vorliegende Komposition des Buches begreift sich danach am vollständigsten aus dem Bestreben, die beiden eben unterschiedenen Arten von literarischem Material ineinander zu fügen. Zu diesem Behufe sind die als größere Ganze erkannten oder, gleichviel ob mit Recht, dafür gehaltenen Stücke, bisweilen auch relativ selbständige Teile derselben als Hauptabschnitte in bestimmter Reihe, wie ebensoviel Grundpfeiler aufgestellt, und in und zwischen sie die Fülle des lose Überlieferten eingefügt. Es scheint im Anfange diese Arbeit behutsam und mit zutreffender Überlegung ausgeführt zu sein, im weiteren Verlaufe aber, je mehr die Hauptkapitel abnahmen und des noch nicht untergebrachten losen Materiales verhältnis-

mäßig viel blieb, schüttete man, mehrere einzelne Stücke nach Stichwörtern oder inhaltlicher Verwandtschaft näher miteinander verbindend, ganze Massen zwischen und hinter den noch verbleibenden Hauptabschnitten aus, darunter auch solche Stücke, welche bei einer durchgreifenden systematischen Bearbeitung schon einem der früheren, bereits absolvierten Hauptabschnitte hätten ein- oder angefügt werden sollen. Hin und wieder läßt sich der Gedanke erkennen, der die Einordnung ermöglicht und die Folge der befremdlicherweise eingeordneten Stücke bestimmt hat; aber ebenso oft bleibt er verborgen und scheint der Zufall entschieden zu haben.

3. Halten wir uns nun an die Hauptabschnitte, so ist es nicht schwer, die auf tunlichste Herstellung eines geschlossenen und verständlich disponierten Buches ausgehende Überlegung zu erkennen. Zunächst fällt das in die Augen, daß, als sollte das Ganze wie ein Ring in sich selbst zurückkehren, der erste Abschnitt religiöskultischen und kirchenrechtlichen Inhaltes ist und allen zwischen inneliegenden gegenüber ebenso der letzte, welcher vom Zehnten seinen Namen hat. Daß er so aufgefaßt wurde, ergibt sich zweifellos daraus, daß den eigentlichen Vorschriften über den Zehnten solche angehängt sind, die sich auf lauter kirchliche Dinge beziehen, wie Kindertaufe, Begräbnislitanei, Verbot des Waffentragens in der Kirche, Wiederholung der Feuerprobe, Dingung von Priestern für die Abhaltung von Gottesdiensten, über die Pflichten des Pächters von Kirchengrundstücken gegen diese, über die Bedingungen der Bestattung eines Toten auf dem Kirchhofe, über Vermächtnisse an Kirchen und Inventare über den Besitz der letzteren (Kap. 261—68, II, S. 215 ff.). In allen diesen Dingen ist der Bischof die entscheidende Autorität, wie im Christenrechte am Anfange des Buches; die Bestimmungen darüber sind an den Hauptabschnitt angehängt, wie die Nymaelis Kap. 18 und 19 an das abgeschlossene Christenrecht. Am Schlusse wird (Kap. 268 Ende) die Abschaffung von Jagd und Fischfang an den heiligen Tagen als Neuerung vermerkt und bei den gestattenen Rettungsarbeiten in Feuer- und Wassersnot durch sem aðr var maelt ausdrücklich auf das Christenrecht verwiesen. Wiederum wird in Kap. 261 der im Christenrecht enthaltenen Bestimmung, daß jeder 12 jährige, es sei Knabe oder Mädchen, die religiösen und kirchlichen Kenntnisse besitzen s o l l, welche zur Erteilung der Not-

taufe berechtigen, der dort nicht enthaltene Satz vorangeschickt, daß schon von sieben Jahren an ein Knabe die Taufe im Notfalle vollziehen kann, wenn er das Paternoster und das Credo kennt. Wichtiger ist aber der Anfang desselben Kapitels. Denn während es im Christenrecht (Kap. 1, I, S. 6) heißt: „wenn der Vater selbst — weil keine anderen Menschen da sind — sein krankes Kind tauft (scirir barn sitt sivet), soll er — unter Strafe der Landesverweisung wegen der nunmehr eingetretenen geistlichen Verwandtschaft — seiner Frau gegenüber das Bett aufgeben" (scal scilia séing við konu sina), lesen wir dort nach denselben Worten ef faþir scirir barn sitt sióct oc scalat hann (d. h. so soll er nicht), scilia saeing — fyrir þa sóc (d. h. aus diesem Grunde) við kono sina. Hier wird stillschweigend die spätere Abmilderung der kanonischen Statuten über die geistliche Verwandtschaft als Ehetrennungsgrund der früheren Strenge gegenübergesetzt. Nun ist das Zehntgesetz schon 1097 durch den Bischof Gizurr eingeführt, das Christenrecht erst unter seinem Nachfolger Thorlakr und dem Bischof Ketill (seit 1122). Die dem widersprechende Anordnung, daß das letztere den ersten und das erstere den 15. und letzten Abschnitt in unserem Buche bildet, beruht also auf Absicht, und die nunmehrige Stellung des (im wesentlichen Kirchen-)Zehntgesetzes gab die erwünschte Gelegenheit, eine Reihe von kultischen und kirchenrechtlichen Ergänzungen und Modifikationen zu dem Christenrecht nachzubringen, so daß also der Leser selbst genötigt ist, am Ende des Buches sich seinen Anfang gegenwärtig zu halten.

Daß aber das Christenrecht, das sich durch seine Unterschrift als ein selbständiges Ganze gibt, an die Spitze des Buches gestellt wurde, hat seinen Grund in den Anfangsworten „þat er upphaf laga vara = das ist der Anfang unserer Gesetze, daß alle Leute Christen sein sollen hierzulande und glauben an einen Gott Vater und Sohn und heiligen Geist usw." Innerhalb des Christenrechts selbst können jene Worte nicht bedeuten wollen, die Forderung des christlichen Glaubens sei historisch die älteste unter allen gesetzlichen Vorschriften des isländischen Gemeinwesens; denn die Autoren des Christenrechts wußten, daß der sich selbst gleiche Kern des Landesrechts seinen Anfang in den Zeiten des heidnischen Ulfliot habe, und daß seit Bergthorr die weltlichen Gesetze auch aufgezeichnet

worden seien. Sie können auch nicht sagen wollen, der öffentliche Gesetzesvortrag des lögsögumaðr müsse hiermit beginnen. Der begann vielmehr mit der Thingordnung, und die Reihenfolge der übrigen Rechtsmaterien war der freien Bestimmung des Vortragenden überlassen. Sie sagen vielmehr, daß die Forderung des christlichen Glaubens das erste sei, was jeder Isländer von den Landesgesetzen zu kennen und zu beherzigen habe, daß der christliche Glaube also das principium im Sinne des Wertes sei und bei allem gesetzlichen Handeln die oberste Voraussetzung bilde. Es war daher natürlich, wenn man die überlieferte Kollektion zu einem Rechtsbuche ordnen wollte, daß das Christenrecht obenan gestellt wurde. Denn was das Wichtigste und Grundlegende ist, kommt billigerweise in einem Buche zuerst.

Wenn danach die Thing- und Gerichtsordnung obenansteht und darauf der Vigslóði folgt, so ist hier zweifellos die Erwägung maßgebend gewesen, daß jene den Gegenstand des ersten öffentlichen Vortrages bei der Eröffnung des Althings bildete, und daß die in diesem enthaltenen Gesetze als für die Erhaltung des Friedens, von Recht und Gesetz im Lande allerwichtigste auch zuerst in Schrift fixiert worden sind. Vom Vigslóði war aber nicht zu trennen der Baugatal, da er von dem Wehrgelde handelt, durch dessen Zahlung und Empfang die durch Vig in feindlichen Gegensatz geratenen Familien vertragen werden sollen. Wenn dann erst, um diese wichtigen Erscheinungen zu gesonderter Betrachtung zu bringen, von den sachlich zur Thingordnung gehörigen Figuren des Gesetzessprechers und der gesetzgebenden Versammlung gehandelt wird, so schließen diese fünf hinter dem Christenrechte stehenden Abschnitte sich ebenso ringförmig zusammen, wie das ganze Buch, wenn sein Endabschnitt zum Anfangsabschnitte zurückkehrt.

Auf diese sechs Abschnitte folgen sechs ebenfalls enger zusammengehörige. Die drei ersten: Erbgesetz, Armen- und Unmündigengesetz, Eheschließungsgesetz sind familienrechtlichen Inhaltes; bei allen spielt die gesetzmäßige Abstufung der Verwandtschaftsgrade die entscheidende Rolle, und der Omagabalkr mußte auf das Erbgesetz folgen, weil der Erbe mit der Hinterlassenschaft des Erblassers auch dessen Unterhaltungspflicht für verwandte Arme und Unmündige erbt. Die drei letzten, der land brigða þattr, der um fiárleigor, und der rann-

sócnaþ. behandeln alle das Verhältnis des Menschen zu seinem Eigentum, sind also vermögensrechtlicher Natur. Dagegen von den dem letzten Abschnitte über den Zehnten vorausgehenden beiden um hreppa scil und um fullréttis orð läßt sich nur sagen, daß ein Fortschritt vom Allgemeineren zum Einzelnen stattfindet, wenn dort die Ordnung in den kleinsten öffentlichrechtlichen Verbänden der Bauern und hier die persönliche Ehre des Individuums gegen alle Kränkung durch Worte oder Handlungen, gewahrt wird, und daß vielleicht die Beschränktheit des Umfanges und des Interesses dieser Rechtskreise dazu bewogen hat, sie in den letzten Teil zu verweisen.

4. Auf die hiermit erwiesene nachträgliche Bearbeitung ist es zum großen Teile zurückzuführen, daß man die Graugans für ein eigentliches Gesetzbuch gehalten hat. In Wirklichkeit ist sie aber, wenn man die zugrunde liegenden Stoffe selbst ins Auge faßt, die Niederschrift mündlichen Berichtes über das Gesetz und Unterrichts im Gesetze. Deutlich zeigen sich in ihm die Spuren der Zeiten, wo lediglich das geübte Gedächtnis die Quelle des Vortrages war. Dahin rechne ich vor allem die durchgehende, an den sog. Zahlenspruch erinnernde Manier, vor der Aufzählung der einer Kategorie angehörigen Dinge oder Personen, die Zahl vorherzuschicken, welche der Redende zu erfüllen hat, um mit sich zufrieden sein zu dürfen. So heißt es im Christenrecht: „vier sind der Leichen, die nicht bei der Kirche begraben werden dürfen" (I, 12); so beginnt der Baugatal: „vier sind der gesetzmäßigen Ringe", und nachdem sie hergezählt und auch die verzwickte Liste der dazu gehörigen Aufschläge (baugþac) glücklich absolviert ist, heißt es: „þar ero baugar farnir" = hiermit sind die Ringe vorbeigezogen, d. i. erledigt (I, 193); „drei Arten von Roßreiten gibt es, auf die Skoggang steht" (II, 61): „drei gesetzmäßige Ächtungen (lögseþir) gibt es hierzulande" (I, 109); „dieses sind fünf vom Gesetze (mit Strafen) bemessene frumhlaup", obwohl noch ein sechster usw. bis zum neunten hinzugefügt werden (I, 144 f.). „Diese vier Männer soll man berufen" (I, 160); „sechs sind der Weiber, um die ein Mann Rache zu nehmen hat" (I, 164); „der Männer sind fünf" (I, 201); „der Männer sind vier, die Leichen genannt werden, trotzdem sie leben" (I, 202); „drei Beschwägerte", „drei geistlich Verwandte sollen sich aus dem Gerichte wegheben" (I, 47, womit S. 62 zu vergleichen) u. dgl. mehr.

5. Dafür aber, daß hier im Rechte unterrichtet wird, finde ich einen sehr augenfälligen Beweis in der Fülle sozusagen liturgischer Formeln, die über das ganze Buch ausgebreitet sind. Ich meine nicht bloß die Gelübdeformel, die der Freigelassene bei seiner Aufnahme in den gesetzlichen Verband zu sprechen hat (I, 192) oder die Formeln für die Abschlüsse von griđ und trygđ, welche namentlich die letztere durch altpoetische stabreimende Rede auf das Gemüt der Paziszenten zu wirken suchen,[1]) sondern die das ganze alltägliche Leben angehenden Vorschriften über die Worte, mit welchen jede Rechtshandlung vorgenommen werden muß, die dem Gesetze entsprechen und deshalb gültig und erfolgreich sein will. Ob einer an den Thingen als Ankläger oder als Verteidiger, für sich selbst oder als Vormund eines anderen auftritt und dabei schwört oder auf Ehrenwort versichert, oder provoziert, inquiriert, Einspruch erhebt, Verwahrung einlegt, ob er als Mitglied des Gerichtes oder der beschließenden Versammlungen urteilt, dem Urteil der Majorität zustimmt oder dissentiert, ob er als Rechtsverletzer sich selbst anzeigt und zur Buße erbietet, oder als Verletzter Augen- und Ohrenzeugen beruft, seine Mitbürger zu Vergleichsterminen oder zu öffentlichen Verhören lädt, ob er beim Goden Beschwerde einlegt, die Berufung von Geschworenen von ihm fordert — für dieses alles und dem ähnliche Handlungen werden dem Isländer die Worte in den Mund gelegt, die er anzuwenden hat, und dabei öfter eine oder zwei andere auch angängige Verfahrungsweisen namhaft gemacht, so daß er die Wahl (cost) hat.

6. Durch die Beobachtung dieser Formeln wird die Handlung eine solche, die at lögum geschehen ist, den Gesetzen gemäß und darum rechtskräftig. Diese lög aber hat der Vortragende und seine Zuhörer als etwas unabhängig von ihnen beiden Existierendes, als eine objektive Größe überall vor Augen; er kann sie bald als bekannt voraussetzen, bald einzelnes daraus besonders einschärfen; und das ist ein weiterer Beweis dafür, daß hier im Rechte unter-

---

[1]) Im wesentlichen dieselbe Gelöbnisformel findet sich auch in der Heiđarviga Saga S. 299 ff. der Islendinga Sögur Bd. I, Kopenhagen 1829, welche Ausgabe mir allein zu Gebote steht. Eine deutsche Wiedergabe derselben s. in Maurers Bekehrung des Norwegischen Stammes usw. 1856, II, S. 430 f.

richtet wird. Allerdings ist der Begriff des Pluraletantum lög[1]) viel umfassender, als unser Begriff des Gesetzes. Das erhellt am deutlichsten, wenn man bei Are auf der einen Seite liest: ilög leidt (= in die Gesetze aufgenommen) sei durch Althingsbeschluß die und die Verordnung (s. oben S. 584), auf der anderen Seite: die beiden Parteien haben sich gegenseitig ór lögum erklärt, d. i. für außerhalb jeder gesetzlichen Gemeinschaft stehend (S. 583). Dem letzteren entspricht es ganz genau, wenn die Graugans (Kap. 112, I, 192) den in den Verband der Vollbürger aufgenommenen Freigelassenen ilög leiddr nennt, den Akt des Goden aber, der ihn einführt, mit leiða ilög bezeichnet, und wiederum, wenn sie den Eingeführten auf das Kreuz schwören läßt, er beabsichtige „die lög zu halten wie ein Mann, der sie gut hält", und daß er da „sein will ilögom mit den anderen Leuten". Hier wird offenbar, daß mit lög nicht bloß formulierte Rechtssätze oder Forderungen bezeichnet werden, sondern auch die gegenwärtige Gemeinde der Freien als ein seit alters bestehender Verband von vielen zu geordnetem Zusammenleben, als ein lebendiger Organismus, dessen historisch gewordener Charakter in allgemein anerkannter Weise den einzelnen Gliedern ihre Rechte und Pflichten gegenüber den anderen und gegenüber der Gesamtheit anweist. Wer ihm eingegliedert wird, gelobt deshalb, daß er in dem Verkehre mit den Mitmenschen Recht geben und nehmen will nach den in der Natur dieses historisch erwachsenen Organismus begründeten Sitten, Gewohnheiten und Regeln.

Dieser eigentümliche Übergang ist nicht so seltsam, wie er aussieht. Denn auf der einen Seite liegen den geltenden Verkehrsgewohnheiten Anschauungen über das, was recht ist, zugrunde, welche als Urteils- oder Heischesätze gefaßt lög in dem Sinne von Gesetzen heißen können. So liegt der in Brauch befindlichen Verfolgung der Delikte der unerlaubten Aneignung fremden Eigentums (görtaeki), des Diebstahls (þiofscapa), des Raubes (rann) ein positiver Rechtssatz unter, wie ihn die Graugans ihren Ausführungen im rannsocnaþáttr (II, 162, Kap. 227) voranstellt: þat scal huerr maðr hafa alande osso er a. nema getit vili hafa eða golldit

[1]) Die besondere Abhandlung Maurers über diesen terminus, auf die mich Pappenheim aufmerksam machte, habe ich nicht erlangen und einsehen können.

d. i. „das soll jeder Mann in unserem Lande behalten, das er hat, es sei denn, er wolle es verschenkt oder in Zahlung gegeben haben“. Denn dieses sind die beiden einzigen rechtmäßigen Arten des Überganges des Eigentums von dem einen zum anderen. Auf der anderen Seite sind in der tatsächlich bestehenden öffentlichen Ordnung des Gemeinlebens für den, der in sie eintreten und ihrer Wohltaten genießen will, zwingende Direktiven und Einschränkungen für seine Bewegung enthalten, denen er gegenübersteht wie zu erfüllenden Gesetzen.

Von hier aus erklären sich die vielen mit lög zusammengesetzten Ausdrücke für Dinge, Handlungen, Leistungen, Zustände, wo sie als der geltenden Ordnung entsprechend gekennzeichnet werden sollen. So gibt es laughreppr (I, 19) oder löghreppr (II, 49), lögheimili (I, 20), lögdom (I, 39), laugbaugar (I, 193), lögkaup (I, 21), lögleiga (gesetzmäßige Zinsen, II, 140), lögfostr (gesetzmäßiger Pflegesohn, I, 160 f.), löghelga daga (gesetzlich bestehende Feiertage, I, 21), lögsecþir (von Ächtungen I, 109), lögmaet frumhlaup (vom Gesetze mit bestimmtem Strafmaß bedachte Angriffe, I, 144), lögsilfr, lögaurar, lögeyrir für Münzen mit gesetzlichem Wert und lögsjandi für den kundigen Taxator derselben (II, 141 und I, 204). Die dem gesetzlichen Herkommen entsprechenden Eide, Ladungen, Zeugenberufungen, Inquisitionsfragen, Einwände heißen lögeidr (z. B. I, 72), laug- oder lögbeiþing (II, 49; I, 213), lögstefna (II, 140), laugfrettar (I, 52), lögspurning (I, 51), lögquod (daselbst), lögvörn (I, 56). Der gesetzmäßige Wert des Silbers begründet die Verpflichtung des Gläubigers es als Zahlmittel anzunehmen, die gesetzmäßige Form des Eides die Verpflichtung, die beschworene Aussage anzuerkennen, die gesetzmäßige Form des Befragens, der Forderung eines Verdiktes die Verpflichtung zur Antwort, zur Urteilsabgabe. Geradezu ausgedrückt finde ich dieses I, 58 in dem Satze: „für die Zeugen ist es Pflicht, alle die Zeugenaussagen abzugeben, für welche sie namhaft gemacht worden sind ef þeir ero sva quaddir sem i l ö g o m e r m a e l t d. i. falls sie in der Weise geladen worden sind, wie es in den Gesetzen gesagt ist“. Diesem Ausdruck „für sie ist das Pflicht“ (scyllt) entspricht als Korrelat: „für sie ist das recht“ = er oder verdr honum þat rett (I, 7. 19. 20), und þat er oc rett (I. 59), þat er oc vel (das ist auch gut I, 208); und Verpflichtung und Berechtigung kann gleichmäßig ausgedrückt

werden durch die Formel: „er hat" resp. „er hat nicht" mit dem Begriffe der Handlung als Objekt, wie a þat at göra (I, 233) oder a at gefa ef hann vill (I, 246 f.). In diesen (neben scal und scalat) überaus häufigen Formeln unterrichtet der Vortragende in der Grauganß über die in der öffentlich geltenden Ordnung des Gemeinlebens und in den Gewohnheiten des Rechtsverkehrs folgerungsweise enthaltenen gesetzlichen Forderungen, Schranken und Rechte für den einzelnen.

Daß er daneben auch Gesetze im eigentlichen Sinne rezitiert, versteht sich in einem Buche von selbst, das das Christenrecht als ein von den Bischöfen ausgearbeitetes Gesetz, das Althingsbeschlüsse, das Gesetzesproklamationen der Markus, Ulfheddin und Gudmundr als Gegenstand und Grundlage seiner Ausführungen namhaft macht, und das der Haflidischen Gesetzesurkunde kanonische Dignität beilegt. In ihrem ursprünglichen Sinne genommen bestätigen das die Formeln þat er maellt ilogum vorum (I, 38, auch mit Weglassung von ilogum vorum sehr häufig, ja auch ohne maelt), sem maelt er ilogom (I, 122, Kap. 73), „viele andere Nachlässe sva sem er tint ilogom" (I, 212). Daneben auch „da sagen die lög" wie II, 32: „þa segia laug lausar festar" d. h. erklärt das Gesetz das Verlöbnis für aufgehoben. Ähnlich von dem letzten der vier Ziehtage für Lohnknechte, dem Sonntage: þan dag segia lög mann at apne af griðe d. i. an dem Tage erklärt das Gesetz den Mann am Abend der Stelle für ledig, die er vorher gehabt hat" I, S. 128 unten.

7. Auf diese Weise gewinnt die Rede ein buntscheckiges Ansehen, sofern bald der Befehlston des statutarischen Gesetzes vorwiegt, bald der belehrende Ton des Unterrichts über das Gesetz. Jener ist unverkennbar, wenn wir z. B. I, 21 lesen: „der Priester hat nicht mehr Messen zu singen, als zwei. Der Priester hat keine Nachtmesse zu singen, außer in der ersten Julnacht ... Die Priester haben dem Bischof gehorsam zu sein und ihm ihre Bücher und Messekleider zu zeigen. Der Priester soll Messe singen, den der Bischof will, und der nicht, dem er den Dienst verbietet. Die Priester sollen nicht einhergehen mit auffälligen Moden, die der Bischof verbietet ... und sollen dem Bischof gehorchen in allem." Denselben Eindruck erhält man, wenn man die knappen Sätze über die Ringstufen und die Stufenfolge der Erben, mit denen

der Baugatal in Kap. 113 und der Arfathattr in Kap. 118 anhebt, den kasuistischen Ausführungen gegenüberstellt, die sich daran knüpfen.

Am deutlichsten tritt aber das Bei- und Ineinander von rezitiertem Gesetz und belehrendem Unterricht vor Augen in den überaus zahlreichen Fällen, wo einem Rechtssatze die Erklärung eines darin vorkommenden terminus technicus angehängt wird. So heißt es I, 35: „auch der (braucht) nicht (zu fasten), der avnnungs (eines Arbeiters) Werke verrichtet (viþr = vinnr) für den Hof eines Mannes. Das sind avnnongs Werke, wenn ein Mann jeden Tag das verrichtet (viþr), was der Bauer will". Oder I, 36: „da soll Nacht sein im Sommer, wo die Sonne das Nordviertel durchwandelt. Das ist Nordviertel, wenn die Sonne gekommen ist in beide Viertel des Nordens und des Nordwestens und bis daß sie gekommen ist in beide Viertel des Nordens und des Nordostens". Oder ebendaselbst: „der Fastende soll haben þurran mat. Das ist þurr matr (trockene Speise): Gras und Baumfrucht und Erdgewächse". Oder I, 160f.: „für den zur Thingreise unfähigen Mann ist es recht, diese vier Männer zu berufen, wenn sie mit ihm dieselbe Heimstätte haben: der eine ist der Sohn, der zweite der Stiefsohn, der dritte der Schwiegersohn, aber der vierte die lögfostre, die der Bauer aufgezogen hat". Nachdem dann von allen Vieren gesagt ist, daß sie nur unter der Bedingung körperlicher und geistiger Reife zulässig sind, heißt es: „das ist ein lögfostr, wenn ein Mann einen acht Winter alten oder jüngeren Mann annimmt und ihn aufzieht, bis er 16 Winter alt ist". So sind die Sätze: „das aber sind Seelengaben" (salogiafir d. i. til salo bóta, zum Heile der eigenen Seele) I, 246; „das aber ist illvirki" (I, 117); „das ist mannvilla" (Personenfälschung II, 55f.); „aber das ist andvitni (widersprechendes Zeugnis" (I, 68) alle Erklärungen zu denselben im vorausgeschickten Gesetzestenor vorkommenden substantivischen Ausdrücken. Bisweilen wird ein verbaler Ausdruck mit dem Substantiv desselben Stammes wieder aufgenommen, wie I, 154: „wenn ein Mann einen Mann mordet (myrþir), so verfällt er der Strafe des Waldganges. Aber das ist Mord (morð), wenn ein Mann es verheimlicht oder die Leiche versteckt oder es nicht eingesteht". Bisweilen wird auch ein ganzer Satz als der Erklärung bedürftig ausgelegt. Denn wenn es von den beiden Be-

sitzern desselben Godord heißt, ein und derselbe soll es an drei Thingen vertreten, dem Frühthing, dem Althing und der Leid (dem Herbstthinge), und dann sollen sie miteinander tauschen a leid hadre, so vertritt dieser kurze Ausdruck den Satz „sobald die Leid vollendet ist". Und dann wird fortgefahren: „da ist die Leid vollendet (háid), sobald die Verkündigung (der gefaßten Beschlüsse) geschehen ist" (I, 141). Für gewöhnlich sind die Erklärungen unmittelbar an den Satz geschlossen, der den zu definierenden Terminus enthält, wie I, 226: „wenn ein Mann zwei Frauen hat, so hat das die und die Straffolgen. Enn þa a hann konor II d. i. dann aber hat er zwei Frauen, wenn er" usw. Aber II, 28 folgen dem Satze über die Kinder derer, die wegen omennzco socom des bettelnden Vagabundentums pflegen, eine Reihe zugehöriger Verordnungen, ehe am Schluß des Kapitels mit den Worten þat er omennzca (eig. die Eigenschaft des Unmenschen) die Definition jenes Begriffes gegeben wird. Umgekehrt ist I, 108 die zu dem Vordersatze ef madr verdr secr at satt (wenn ein Mann geächtet wird nach Übereinkunft) gehörige Erklärung sofort hinzugefügt: „da aber verdr madr secr at satt" und so zwischen Protasis und Apodosis gleichsam eingeklemmt. Lauter Erscheinungen, die da natürlich sind, wo ein Gesetzeslehrer Gesetze mit der Absicht sie verständlich zu machen, rezitiert und darum sofort kommentiert.

Aus eben demselben Bestreben erklärt sich auch, daß wie hier an den überlieferten knappen Kunstausdruck des Gesetzes erläuternde Umschreibungen in gemeinverständlicher Sprache gehängt werden, so umgekehrt der Vortragende vielmehr den sachlichen und leichtverständlichen Ausdruck des Gesetzes in Beziehung setzt zu den oft witzig gemeinten, signifikanten Namen, welche die Volkssprache seit alten Zeiten für auffallende Erscheinungen und Zustände nach gewissen sinnlichen Merkmalen geschöpft hat. So folgen auf die Definitionen der vier nicht erbfähigen, weil aus standeswidrigen Arten des ehelichen Umganges erzeugten Kinder jedesmal mit der Formel „sa madr heitir d. i. dieser Mann heißt", die Namen, nach denen der Volksmund sie unterscheidet: hrisungr (Buschkind), hornungr (Winkelkind), vesingr (Stallkind), vargdropi (Wolfstropfen, I, 224). Von den Zeugen, welche ein Mann in dem guten Glauben, sie würden zum Althing kommen, geladen hat, welche

dann aber wegbleiben, wird gesagt: „die heißen trunaðar vattar" (Zeugen des guten Glaubens, I, 56). Ebenso II, 125: „dieser Fisch heißt gilldingr" (der vollwertige); I, 88: „das Geld heißt fiorbaug (eig. Lebensring), en einn eyrir þess fiar heitir aladsfestr" (eine Unze aber dieses Geldes heißt Unterhaltungspfand); I, 111 oc heitir þat þa brek seeþ (Trugstrafe); der freigelassene Knecht, der nicht in den gesetzlichen Verband aufgenommen ist, hat weder die Rechte des Freigelassenen, noch die des Knechtes enda heitir hann þa grefleysingr (I, 192, was sicher nicht mit Finsen den vom Spaten, der Arbeit des Grabens Befreiten meint, sondern den die Freiheit des Grabes = gröf, welche auch nichts nützt, vgl. Hi. 3, 19, Besitzenden); I, 201: „der Leute sind fünf, er sac aukar (Bußgeldvergrößerer) heita; I, 200. 201: enn su kona heitir baugrygr (wörtlich: die Ringfrau). Daß hier überall Ausdrücke der Volkssprache gemeint sind, zeigt am deutlichsten I, 65, wo von beigebrachten irrelevanten Zeugenaussagen es heißt, daß sie dem Betreffenden nichts helfen, oc calla menn þat egningar quid (= und das nennen die Leute ein Hetzzeugnis); und I, 202: „Der Männer sind vier, er nár ero kallaþir þott lifi (= welche Leichen genannt werden, obwohl sie noch leben): wenn ein Mann gehenkt ist oder erdrosselt, oder in eine Grube getan oder auf eine Klippe, oder angebunden auf dem Felde oder wo eine Überflutung stattfindet. Da heißt er gálg nár oc graf nár oc sker nár oc fiall nár. Diesen allen sollen dieselben Wehrgelder gezahlt werden, als ob sie erschlagen wären, obwohl sie am Leben geblieben sind." Hier sieht man zugleich, daß die Volkssprache nur vier Fälle in ihrer Weise benannt hat, während der Gesetzeslehrer von sechsen sagen muß.

8. Daß in unserem Buche ein ausgezeichnetes, bekanntes Individuum vor einer Gemeinde von interessierten Zuhörern redet, geht endlich zweifellos aus der persönlichen Form der Darlegung hervor. Bald nämlich faßt sich der Redende kommunikativ mit den Zuhörern zusammen, als betrachten sie miteinander das ihnen gemeinsam geltende Gesetz; bald stellt er sich ihnen gegenüber als der die Betrachtung Ermöglichende, indem er die Rechtssätze rezitiert, auslegt, aus ihnen folgert, was gestattet und nicht gestattet ist, gelegentlich mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß das seine sub-



jektive Meinung sei, endlich sich auch auf bereits Gesagtes zurückbezieht. Daß im letzteren Falle neben der subjektiv persönlichen Form auch die dem Vortragenden durchaus mögliche objektiv unpersönliche vorkommt, also z. B. neben sem nu hefi ec tint (= wie ich jetzt berichtet habe) und sem aðan tinda ec (= wie ich vorher berichtete, I, 81) die anderen sem nu var tint und sem aðr var tint II, 191, hebt die Bedeutung der ersteren nur um so mehr hervor. M a u r e r hat ganz richtig bemerkt, daß die subjektive Form der Rede, ob kommunikativ oder individuell, nur in gewissen Teilen herrsche und im Fortschritte vom Anfang zum Ende des Buches zu verschwinden scheine. Aber das erklärt sich hinreichend einerseits aus der oben gezeichneten Mischung der Stoffe, sofern bald Gesetze rezitiert, bald zum Gegenstande der Erklärung und der Reflexion gemacht werden, und andrerseits daraus, daß das flottante Material der besonderen Aufzeichnungen von Nymaeli, Althingsbeschlüssen, Rechtssätzen, die naturgemäß objektiv geformt sind, in gegen das Ende zunehmendem Maße die ausgearbeiteten zusammenhängenden Hauptabschnitte überwuchert. Dazu kommt, daß das Bestreben, die Sammlung dieser verschiedenen Stoffe zu einem Rechtsbuche für Leser zu gestalten, der Erhaltung der persönlichen Redeform ungünstig war, und man deshalb von vornherein vermuten darf, an manchen Stellen sei sie ganz beseitigt oder doch in die objektiv unpersönliche umgebildet worden. Daß das aber tatsächlich geschehen ist, sehe ich aus zwei sehr bemerkenswerten Erscheinungen. In I, 78 hat die Konungsbók: „die Rechtssachen alle, er nu h e f i e r o t a l ð a r“. Das ist eine Mischung zweier Fassungen: der p e r s ö n l i c h e n, welche hinter er nu hefi lauten müßte e c t a l a ð (= welche ich hergezählt habe), und der unpersönlichen, die vor talðar lauten sollte, er nu e r o (d. i. welche nun hergezählt worden sind). Indem F i n s e n die letzte drucken ließ, hat er die erste beseitigt. — In I, 222 ff. steht vor einer ausführlichen Aufzählung der Kinder von Freien, welche trotzdem nicht erbfähig sind, die ganz allgemeine und unpersönliche Einleitung: „nicht sind alle Leute Erbgänger, obwohl sie Freigeborene sind“. Vor einer ganz entsprechenden Liste lautet in den als tillaeg IV bei F i n s e n abgedruckten Kapiteln einer anderen Handschrift (Kap. 47, II, 239) die Einleitung: „Diejenigen



Leute sind nicht Erbgänger genannt, sem nu man ek telia" d. i. die ich nun herzählen will.

Ebenderselbe Gegensatz tritt zwischen der persönlichen und der unpersönlichen Redeform hervor, wo jene kommunikativ ist. In dem Satze II, 171: loghreppar scola vera alande her hören wir den objektiven Wortlaut des Gesetzes, das auch ausdrücklich erwähnt wird, wenn es II, 205 heißt: „das ist bestimmt im Gesetze hier, at menn scolo tiunda fé sitt" d. i. daß die Leute ihr Vermögen verzehnten sollen. Hier können wir den statutarischen Grundsatz sicher rekonstruieren: menn scolo tiunda fé sitt. Dagegen den persönlichen des Gesetzeslehrers vernehmen wir, wenn es heißt: ver scolom leiðir eiga (I, 111) oder ver scolom eiga varðing alandi voro (I, 96 = „wir sollen in unserem Lande haben"), und auch wenn es heißt: „das ist bestimmt in unseren Gesetzen, daß wir sollen vier Viertelsgerichte haben", werden wir nicht annehmen, daß das betreffende Gesetz lautete: „wir sollen — haben", sondern nach der Analogie von: menn scolo lysa (I, 97) oder von: ferans domr scal vera (I, 83) etwa in der Form „man soll Viertelsgerichte konstituieren" oder „es sollen Viertelsgerichte stattfinden". Ebenso kann das Gesetz lauten: „alle Menschen hierzulande sollen Christen sein und glauben usw."; dagegen ist es Bericht über das Gesetz, wenn es I, 3 heißt: „das ist upphaf laga vara, daß alle Menschen usw.". Denn dem kodifizierten Gesetze steht der gemütliche Zug nicht an, den die so häufigen Ausdrücke alande osso (in unserem Lande, II, 162), hierzulande or varre tungo (aus unserer Sprache, I, 173), hier und in den drei Königreichen, da or tunga er (I, 172); hierzulande eða iórom logom (oder in unserem gesetzlichen Verbande, I, 226) verraten. Auch nicht, daß für Islendingr, wie der Terminus des Gesetzes z. B. Kap. 248 (II, 195 ff.) lautet, gesagt wird várr lande (d. i. unser Landsmann, z. B. I, 239). Am allerwenigsten schickt es sich für das Gesetz nach Aufzählung der vier Ringe gleichsam aufatmend zu sagen: „nun sind die Ringe absolviert" (I, 193), oder nach der mühseligen Ausführung über die Verwendungsarten der beiden ersten Viertel des Zehntens sich zu der neuen Arbeit der Anweisungen für die zwei anderen Viertel mit den Worten zu ermuntern: nu ero eptir d. i. „nun sind noch nach zwei Viertel, das macht den halben Zehnten



des Mannes aus" (II, 210). Und vergleicht man den Satz: „wenn sich ein Weib in Männerkleider kleidet" (II, 203) mit dem entsprechenden (in II, 47): „wenn Weiber sich so gegen die gute Sitte aufführen, daß sie in Männertracht einhergehen", so empfindet man im letzteren Falle den persönlichen Affekt des Redenden, und darf das als ein sicheres Beispiel dafür ansehen, daß trotz der Identität des Inhaltes zu unterscheiden ist zwischen dem Ausdruck des Strafgesetzes selbst und dem Ausdruck, den der reproduzierende Gesetzesredner gebraucht.

Nach dieser Analogie ist es zu erklären, daß nicht bloß in der Thingordnung, wo der Gesetzesredner die Regeln vorträgt, nach denen er und die Althingsversammlung sich in den Tagen der Verhandlungen zu richten haben, sondern vor allem im Christenrechte die kommunikative persönliche Form der Rede vorherrscht, trotzdem die Worte: „so setzten Ketill und Thorlakr, die Bischöfe, das Christenrecht fest, wie nun berichtet und aufgesagt wurde" (I, 36) aufs deutlichste bezeugen, daß Stoff und Grundlage die formulierten kirchlichen Kanones und Statuten der Bischöfe bilden. Diese hat die redende Person sich angeeignet und berichtet über sie, indem sie stellenweise wörtlich zitiert werden. Daher die Anfänge: uaer scolum halda drottins dag (I, 20), oder mit Voranstellung des Objektes, um die Einteilung der Rede nach der Folge der Stoffe zu markieren: byskopo scolom ver hafa tvá her alandi (I, 19), oder in anderer Formel: Jola helgi (I, 28), paska helgi (I, 29), messu daga (I, 30), langa fostu (I, 32, Langfasten) jedesmal mit dem nachfolgenden Satze eigum ver at hallda d. i. haben wir zu halten. Daß hier nicht die Bischöfe oder die Statuten reden, versteht sich von selbst, daß es vielmehr ein einzelner Redner ist, der sich mit den Zuhörern unter die von ihm vorgetragene, aber unabhängig von ihm existierende Ordnung beugt, ergibt sich sofort, wenn an letzter Stelle fortgefahren wird: „das sind sieben Wochen. An dem Herrentage sollen wir in die Fasten gehen, wie es verkündet worden ist am (Al)thinge (durch den Gesetzessprecher) und an den Leiden" und an der vorletzten (S. 30) „die vom Gesetze bezeichneten um die Zeit, welche ich nun herzählen will" (þa er nu mun ec telia). Oder hinter den Worten: „wir sollen halten den Herrentag", so: „jeden siebten Tag, so daß dann nicht ge-

arbeitet wird, ausgenommen das, was ich nun herzählen will" (þat er nu mun ec telia). Die gleiche Formel findet sich auch Kap. 14 (S. 31) und Kap. 9 (S. 26). Hier überall stellt sich das Individuum der Gemeinde der Zuhörer gegenüber, mit der es sich sonst zusammenfaßt.

Diese individuell persönliche Form der Rede finden wir auch in der Thingordnung, wo auf Gesagtes bald mit dem alten präteritalen Ausdruck für die Vergangenheit, bald mit dem jüngeren durch Hilfsverb gebildeten Perfekt zurückgewiesen wird, z. B. slict sem áðan talða aecc (I, 61, solches, wie ich vorher aufzählte); sem áðan tinda ec (I, 81). Oder: „solchen Eid soll jeder leisten, sem nu hefi ec tint" (I, 81) und „nicht später enn (als) nu hefi ec talit (I, 97). Desgleichen auch in dem Abschnitt Vigslodi, von dem wir doch wissen, daß ihm die formulierten Sätze des Hafliðakodex zugrunde liegen, z. B. I, 172: „aus anderen Ländern, als derjenigen Zungen, er ec talða nu" und I, 174: „alle die vig, er nu hefi ec talit". Aber auch im Omagabalkr finden wir II, 21: er nu talda ec. Endlich tritt der subjektive Charakter der hier redenden Autorität am unzweifelhaftesten hervor, wenn in dem Abschnitte von der Thingordnung I, 125 gesagt wird, daß unter gewissen Umständen die Erledigung einer nicht honorierten Schuldforderung des Goden gegen seinen Thingmann am Schlusse des Althings angekündigt werden soll auf das Althing des nächsten Sommers, und dann fortgefahren wird: „aber des weiteren bin ich der Meinung, daß es recht sei — unter den und den Bedingungen — vor das Gericht zu laden am Varthinge" (d. i. dem weit vor das Althing fallenden partikularen Frühlingsthinge) = enda hygg ec at rett se at stefna etc.

9. Ich bin auf den Einwand gefaßt, daß auch der Verfasser eines Buches mit gesetzlichem Inhalte neben der unpersönlichen Art der Verweisung auf Früheres oder nun zu Sagendes gelegentlich die persönliche gebrauchen kann. Aber daß die Wir in den Sätzen „wir sollen" nicht die Leser eines Buches sind, sondern die am Althing am Freitag der elften Sommerwoche zusammenkommenden Leute, und daß das in sie eingeschlossene redende Ich der am Freitag die Thingordnung vortragende Gesetzessprecher ist, sieht man mit zweifelloser Sicherheit, wenn es in der Thingordnung heißt: „wir sollen

morgen zum Gesetzesberge ziehen“ (I, 45). „Die Sachen sollen angemeldet werden (die die Thingzeit über erledigt werden wollen) heute und (resp. oder) morgen; des weiteren ist es recht es zu tun den zweiten Tag in der Woche oder den dritten“ (I, 78. 39. 40). Hier ist das heute der Freitag, das morgen der Sonnabend, und dann folgen, da der Sonntag frei bleibt, der Montag und Dienstag der folgenden Woche für die Klageanmeldungen. Mit dieser zeitlichen Kennzeichnung der Situation, in der sich Redner und Zuhörer befinden, verbindet sich naturgemäß die örtliche nach dem Althingplatze: „ob er gekommen sei hierher am ersten Sonntage im Thinge“ (I, 56); „die Lügenaussagen, die hier am Thinge geleistet sind“ (er her ero bornir aþingi), die Vefang (Gerichtsspaltungen), „die hier geschehen sind“ (I, 77. 78). Ebenso sagt der Lögrettathattr: „hier, jeden Sommer am Althinge“ (I, 211); „hier und daheim“ (I, 216). Und mitten im Omagabalkr lesen wir II, 14: Niemand soll Vagabunden zu essen geben her aþingi. Dieses „hier am Thinge“ meint aber den notorischen Ort des Althings, d. i. Thingvellir. Das sieht man am deutlichsten aus Kap. 2 des Christenrechts, wo über das Begräbnis der Thingfahrer gehandelt wird. „Sterben solche an den Thingen oder Leiden (a þingom eþa leiþom), so sollen die Mitinsassen ihrer Buden (das entspricht den Zelten der Wallfahrer an den israelitischen Heiligtümern) für ihre Überführung zur Kirche sorgen. Sind die Thingfahrer aber schon fort, weil das Thing geschlossen worden, dann fällt die Last dem nächstangesessenen wohlsituierten Bauern zu“ (I, 10). Aus dieser Vielheit von Thingplätzen wird dann aber der eine des Althings hervorgehoben und gesagt „wenn ein Mann stirbt in Thingvellir, nachdem die Leute vom Thinge weggefahren sind, so soll der Bauer die Leiche zur Kirche führen „er her býr a þingvelli“ d. i. „der hier, in Thingvellir angesessen ist“. So verrät sich auch in einem Zusammenhange, wo man es gar nicht erwartet, das hier redende Individuum als der am Althing vortragende Gesetzessprecher, und damit ist der Beweis für meine obige These vollendet.

Nachdem ich im vorstehenden mich nach Kräften bemüht habe, ohne alle Seitenblicke auf andere Gebiete die Graugans selbst zeugen



zu lassen für die geschichtliche Situation, der sie entsprossen ist, für ihre Entstehung, für ihre stilistische Eigenart, verlangt es der letzte Zweck meiner Untersuchung, nunmehr kurz auf ihre auffallenden Beziehungen zum deuteronomischen Bundesbuche hinzuweisen.

Ich verstehe darunter hier nicht etwa kausale, obwohl die Frage danach nicht unveranlaßt wäre. Denn bei dem notorischen umbildenden Einfluß, den die Annahme des Christentums und der kirchlichen Statuten und Kanones der Bischöfe auf Gesetz und Recht in Island vor der Entstehungszeit der Graugans, wie sie in der Konungsbók vorliegt, ausgeübt hat, ist es von vornherein wahrscheinlich, daß auch das mosaische Gesetz, auf das Christentum und Kirchenordnung — man denke nur an den Zehnten, die Ehe- und die Speisegesetze, sowie an die entscheidende Gewalt der Bischöfe — doch ihrerseits teilweise zurückgehen, indirekt mitwirksam gewesen sei. Aber auch schon vor der Annahme des Christentums haben, namentlich nach den sehr gelehrten und scharfsinnigen Darlegungen von Sophus Bugge, welche trotz aller Übertreibungen und Fehlgriffe im einzelnen ein richtiges Prinzip zur Geltung gebracht haben, die sagafrohen Nordmänner ihre Phantasie durch das befruchten lassen, was sie auf ihren Handels- und Raubfahrten in den christlichen Küstenländern sahen und hörten, insbesondere durch das, was man sich dort auf Grund biblischer und kirchlicher Überlieferungen an Legenden erzählte. Danach kann bei so auffallenden Parallelen, wie der Dreizahl der jährlichen Thingversammlungen und der Dreizahl der israelitischen Wallfahrtszeiten, der Dreizahl der Aufenthaltsstätten des zum Waldgange Verurteilten (an denen er, ebenso wie auf den sie verbindenden Wegen „heilig“ ist, d. h. nicht wie ein wildes Tier totgeschlagen werden darf) und der Dreizahl der Asyle für den Totschläger in Israel, die Frage gestellt werden, ob hier nicht durch, wer weiß wie viel, Glieder vermittelte historische Zusammenhänge stattfinden. Bei der Rolle, die Mose als der Gesetzgeber ohnegleichen, von dem auch die Griechen gelernt haben sollen, bei der Rolle, die der Gottesberg der Gesetzgebung und des Bundesschlusses als sagenumwobenes Ziel vieler Wallfahrten in der kirchlichen Legende der christlichen Völker spielte, mit denen die Nordmänner verkehrten, halte ich das wenigstens für möglich, daß der

Name lögberg für die Stätte der Gesetzesproklamationen in Thingvellir daher erklärt werde. Denn die Hügel in den Gehegen der Varthinge und der Leide, auf denen auch Urteile, Thingbeschlüsse u. dgl. abgekündigt wurden, heißen nicht lögberg, sondern immer þingbrekka. Aber mit entfernten Möglichkeiten habe ich es hier nicht zu tun, sondern mit der tatsächlich vorliegenden, in die Augen springenden Analogie zwischen den beiden von mir, jede für sich, geschilderten Gesetzesschriften, dem deuteronomischen Bundesbuche, insbesondere dem von Kap. 12 bis Kap. 28 sich erstreckenden Hauptteile desselben und der Graugans der Konungsbók. Da jeder aufmerksame Leser meiner Beschreibungen die Fülle der Beziehungen selbst bemerkt haben wird, so beschränke ich mich auf die Hauptpunkte der Analogie der beiden Schriftstücke in ihrem Geschick und in ihrem literarischen Charakter.

Was das Geschick anlangt, so stellen sich beide dar als verloren und vergessen gewesene und nach langer Zeit wiedergefundene Skripturen. Beide sind bei ihrer Wiederauffindung für Gesetzbücher im eigentlichen Sinne des Wortes gehalten worden, und zwar für literarische Fixierungen des alten Landesrechts, die Graugans als Wiedergabe sei es der durch Ulfliot begründeten, durch Bergthorr und Gudmundr fortgebildeten, sei es der durch den norwegischen König Olaf dekretierten Rechtsverfassung Islands, das im Tempel zu Jerusalem aufgefundene Schriftstück als Wiedergabe derjenigen gesetzlichen Anordnungen, die der sterbende Mose seinem Volk für die Ansiedlung in Kanaan mitgegeben hat.

Dennoch ist bei beiden — und das gehört zugleich zu dem literarischen Charakter der Bücher — deutlich zu unterscheiden zwischen dem ursprünglich gegebenen literarischen Stoff und der buchmäßigen Gestalt, in der er hier erscheint. Diese ist bei beiden das Resultat einer späteren Bearbeitung, welche die Absicht verfolgte, den der Geschlossenheit und der erkennbaren Disposition ermangelnden überlieferten literarischen Stoff in eine den praktischen Gebrauch für das öffentliche Leben erleichternde buchmäßige Ordnung zu fügen. Zu diesem Behufe suchte man unter teilweiser Versetzung und Umordnung den gegebenen Stoff in Gruppen und diese in eine verständliche Aufeinanderfolge zu bringen. Dabei richtete man sich bald nach der Verwandtschaft des Inhaltes, bald

nach der ausgezeichneten Qualität der Initialbuchstaben, mit denen schon in der ursprünglichen Sammlung Einschnitte markiert waren, mochte jene nun in der ungewöhnlichen Größe oder in der Stelle zur Erscheinung kommen, die das Lautzeichen im Alphabet und danach in der Reihe der neue Abschnitte ankündigenden Anfangsbuchstaben einnahm.

Was die leitenden Gesichtspunkte in der Ordnung der Gruppen anlangt, so fällt bei beiden Büchern in die Augen, daß die erste und die letzte kirchlich-kultischen und liturgischen Inhalt haben und dazwischen alles das eingeschlossen liegt, was das nationale Gemeinleben angeht und durch Recht, Sitte, Verkehrsgewohnheiten ihm sein Gepräge gibt. Bei beiden auch das, daß bei den mittleren Gruppen die Disposition im Anfange deutlicher hervortritt, gegen Ende aber eine Menge bunter Einzelstücke in einer Weise zusammengeschüttet ist, welche alle Notwendigkeit in der Folge vermissen läßt, als sei es den Neuordnern nicht gelungen, die Fülle des gegebenen literarischen Materials mit ihren architektonischen Leitgedanken zu bemeistern. Wie in der Graugans die Gruppen und ihre zu unterscheidenden Unterabschnitte zum großen Teil Überschriften erhalten haben, darunter auch solche, die nur nach einem Stichwort und nicht immer angemessen gewählt erscheinen, so ist es vereinzelt auch im Deuteronomium geschehen.

In diesem allen wie in der auf beiden Seiten stattfindenden Erhaltung von Parallelen und Dupletten zeigt sich, daß die Herausgeber, bei aller Freiheit in der buchmäßigen Anordnung der Stoffe, dem Wortlaute der letzteren gegenüber die pietätvollste Zurückhaltung geübt haben. Jene durften sie sich nehmen, weil die herauszugebenden Skripturen aller der Ordnung zu entbehren schienen, die einem Buche, das gelesen sein will, nötig sind.

In der Tat waren dies unvollständig gebliebene oder unvollständig erhaltene Sammlungen, die nach der Absicht des Sammlers oder Besitzers gar nicht wie ein einheitlich geordnetes Buch von Anfang bis zu Ende hintereinander weggelesen, oder wie ein selbständiges nur aus sich selbst zu verstehendes und für sich allein zu handhabendes gebraucht werden sollten. Der praktische Gebrauch, dem sie dienen sollten, lag jenseits der Lektüre, in den öffentlichen mündlichen Vorträgen über das Gesetz in der Gemeindeversammlung.



Das Gesetzesmaterial war ein vielfaches und nach den wechselnden Gelegenheiten kam bald das eine bald das andere Pensum zum Vortrage. So konnte der isländische Gesetzeslehrer z. B. wenn er in der ersten Versammlung die Thinggesetze gelehrt hatte, in einer zweiten die Materie des Vigslodi, in einer dritten das Christenrecht behandeln und ebensogut auch umgekehrt. So sind die Kapp. Dt. 5—8 Ansprachen, die zur Rezitation des Dekalogs und des sinaitischen Gesetzes in seinen verschiedenen Abschnitten gehören, von denen doch nur der Dekalog ganz reproduziert, das übrige sinaitische Gesetz nur durch Zitierung seines Titels als zu reproduzierendes bloß angedeutet ist. Desgleichen sind Kap. 9—11 paränetische Ansprachen zu dem moabitischen Gesetzkodex, der den Ausführungen von Kap. 12 ff. zugrunde liegt. Hier zeigt sich schon, daß die Sammlung beide Male nicht als ein selbständiges Ganze für sich gebraucht werden sollte. Es wird aber zur Gewißheit durch die zahlreichen Verweise auf anderweitig schriftlich fixierte Gesetzesreihen durch bloße Wiedergabe ihrer Anfangsworte, die zum Teil uns nirgends mehr erhalten sind. Diese Verweise bekunden, daß an einem anderen Orte der Sammlung oder in einer anderen Schrift das angezogene Ganze dem Urheber der Sammlung zur Verfügung stand, und haben den Zweck, den Benützer zur wörtlichen Einschaltung an dieser Stelle seines Vortrages zu veranlassen.

Denn alles was wir in beiden Schriften zusammengeordnet lesen an gesetzlichen Bestimmungen, an Gesetzesauslegungen, an Erklärungen und Folgerungen, die durch einzelne Rechtssätze veranlaßt sind, an geschichtlichen Notizen über die Vorzeit, an Zurückweisungen auf ältere autoritative Aussprüche, erscheint, wie es dem Zwecke dient, den öffentlichen Vortrag des Gesetzes zu erleichtern, andrerseits als ein Produkt aus der regelmäßigen Übung solches Vortrages. Überall nämlich, wo zusammenhängende Rede sich hören läßt, ob sie Gebote und Rechtssätze nun rezitiert oder expliziert oder auf das konkrete Leben appliziert, lautet sie — und das ist das hervorstechendste stilistische Charakteristikum — wie die Rede eines die Versammlung der Hörer, als Mitgenossen desselben geschichtlich erwachsenen politischen Gemeinwesens, belehrenden autoritativen Ichs. Das Recht und Gesetz aber, dessen Kenntnis dieses Ich zur Autorität für die Hörer macht, und das er verstehen und gebrauchen lehrt,



hat in beiden Schriftstücken eine vor dem Vortrage gelegene und von ihm unabhängige objektive Existenz, nicht bloß in der vorhandenen tatsächlichen Gemeindeverfassung und den seit alters tradierten Institutionen, Rechts- und Verkehrsgewohnheiten, sondern zum großen Teil — in Israel mehr, als auf Island — auch in der Gestalt abgeschlossener normative Geltung beanspruchender Schriften. Beide Male wird vorausgesetzt, daß diese in verschiedenen Abschriften umgehen, und für den Fall der Differenz unter ihnen und des Zweifels über das Richtige, beide Male dem unter der Hut der obersten Priester liegenden Kodex als dem authentischen Zeugen die entscheidende Autorität beigelegt.

Eben deshalb konnte es geschehen, daß der Vortragende gelegentlich statt selbst zu reden, das schriftlich vorliegende Gesetz rezitierte, und seine Rede als Erklärung desselben von dem Wortlaut des rezitierten Gesetzes deutlich unterschied; und daß er auf der anderen Seite bei der Niederschrift des Vortrages an den Stellen, wo längere Satzreihen aus dem geschriebenen Gesetze beim Vortrage rezitiert werden sollten, diese nicht in ihrer Ganzheit mit abschrieb, sondern durch kurze Vermerke, wie namentlich durch bloße Abschreibung der Anfangsworte jener Satzreihe auf den Abschnitt des Gesetzeskodex verwies, der im Vortrage aus ihm rezitiert werden sollte. Aber auch darin haben die beiden verglichenen Schriftstücke ein gleiches Geschick gehabt, daß die von beiden vorausgesetzten und ihnen zugrunde liegenden älteren Gesetzesschriften als selbständig existierende verloren gegangen sind. Es gibt zwar einige selbständige Reproduktionen des Christenrechtsabschnittes der Grauganş, welche das „alte Christenrecht“ darstellen sollen gegenüber dem „neuen“ des Bischofs Arni Thorlaksson (am Althing 1275 angenommen, vgl. Maurer, Grauganş S. 24), aber die von den Bischöfen Thorlakr und Ketill festgesetzten Statuten und Kanones, welche in dem ersten Abschnitt der Grauganş das Material des Vortrages bilden, sind außer in ihm nicht mehr vorhanden. Ebensowenig die Hafliðaschrift, außer sofern ihr Inhalt namentlich in den Abschnitten Vigslodi und Baugatal mehr oder weniger modifiziert wiedergegeben ist. Ebenso ist das sinaitische Gesetzbuch, das Dt. 6, 3 nach Sept. angezogen wird, verloren, obwohl man annehmen darf, daß das sinaitische Buch, dem der Torso Ex. 21—23 angehört, sich zu dem

dort angezogenen verhalten hat wie verschiedene Rezensionen desselben Buches zueinander, genau also wie der Dekalogtext in Ex. 20 zu dem in Dt. 5. Aber auch das moabitische Bundesbuch ist, außer sofern es in größerem und in geringerem Umfange in Dt. 12—28 wörtlich rezitiert erscheint, abhanden gekommen.

Wo ihm bei zwei Erscheinungen ein solcher Komplex von auffallenden Analogien begegnet, wie hier, ist der Historiker zu der Vermutung berechtigt, daß ihnen analoge wirkende Ursachen zugrunde liegen, und veranlaßt unter diesem Gesichtspunkte die etwa vorhandenen geschichtlichen Nachrichten zu prüfen. Für Island haben wir ausführliche Kunde: die von Ulfliot ins Leben gerufene Verfassung und Rechtsordnung ist trotz der mannigfaltigen, oft erheblichen Modifikationen, die nach dem Fortschritt der Zeiten und dem Wechsel der Bedürfnisse offiziell daran vorgenommen worden sind, ihrem substantiellen Kerne nach bis zum Ende des Freistaates sich selbst gleichgeblieben. Desgleichen ist der öffentliche Gesetzesvortrag, aus dessen jahrhundertelanger Übung als literarischer Niederschlag die Grauganس erwuchs, und als dessen Urbild die ihre Annahme am Althing herbeiführende Empfehlung und Rechtfertigung seiner „Gesetze“ durch Ulfliot gedacht werden muß, in ununterbrochener Reihenfolge von Amts wegen durch solche Männer verwaltet worden, die ihre ausgezeichnete Begabung und das Vertrauen der Volksgemeinde dazu geeignet machte. Und weil jeder folgende nur das Amt seines Vorgängers weiterführte und nach dem Muster der früheren Träger sich richtete, so ist auch der formelle Typus der Rede sich selbst gleichgeblieben, wie eine Reihe altertümlicher, um die Mitte des 13. Jahrhunderts aus dem Sprachgebrauch geschwundener Ausdrücke in der Graugans bestätigt.

Viel kärglicher sind die geschichtlichen Nachrichten des Alten Testaments über die öffentliche Rechtsbelehrung in Israel. Zwar das wird als allgemeine Überzeugung überall kundgegeben, daß Mose Israel als einer religiösen Volksgemeinde seine Verfassung gegeben und sie auch in ihren Grundsätzen schriftlich fixiert hat. Aber nirgends werden wir eigens und ausführlich darüber unterrichtet, wie dieses Gesetz von Amts wegen durch öffentlichen Vortrag in der Volksversammlung den Gemütern als fortwährend lebendiges nahegebracht worden ist. Bei der exzerpierenden und kombinieren-

den, im wesentlichen das religiöse Erbauungsbedürfnis der Gemeinde und nicht die wissenschaftliche Neugier künftiger unkundiger Generationen berücksichtigenden Natur der alttestamentlichen Geschichtserzählung ist das nicht zu verwundern. Um so mehr sind die wenigen kurzen, allgemein gehaltenen und bloß gelegentlichen, darum um so glaubhafteren Notizen zu beachten, die zur Erledigung unserer Fragen beitragen können.

Daß der mündliche Vortrag und die mündliche Überlieferung der gesetzlichen Ordnungen im praktischen Leben auch des alten Israel die erste Rolle gespielt, und daß die daneben vorhandene Kodifizierung derselben als der jene legitimierende und in Zweifelsfällen endgültig entscheidende Rechtsbrief im Hintergrunde gehalten wurde, ist von vornherein anzunehmen. Nun heißt es von den nachher in ein Buch geschriebenen, aus ihm öffentlich vorgelesenen und beim Bundesschluß beschworenen Rechtssätzen, daß Mose sie der Volksversammlung am Sinai vorgelegt, und daß er auf seinen Vortrag die einmütige Zustimmung erlangt habe (Ex. 19, 7; 21, 1; 24, 7). Hier tritt also zu dem geschriebenen Kodex die auf ihn bezogene mündliche Rede. Wiederum in den das deuteronomische Buch jetzt umrahmenden Kapiteln, wo ausdrücklich gesagt ist, daß alle sieben Jahre am Laubenfeste der ganzen Menge der Wallfahrer das moabitische Gesetz vorgetragen werden soll (Dt. 31, 9 ff.), das Mose am Schlusse seines Lebens geschrieben, wird der eigene mündliche Vortrag des Mose, durch den er dieses Gesetz in öffentlicher Versammlung bekannt macht und empfiehlt, als ein verdeutlichendes Einschärfen seines Wortlautes bezeichnet (בֵּאֵר Dt. 1, 5). Danach haben wir Mose als beides zumal zu denken, als den Gesetzgeber, wie Ulfliot einer war, und als einen Gesetzessprecher, wie der in der Verfassung Ulfliots vorgesehene lögsögumadr, dem er auch darin gleicht, wenn er über verwickelte Rechtsfragen, die vor sein Forum gebracht werden, als höchste Instanz entscheidet (Dt. 1, 17; Ex. 18, 22). Auch bei seinem Jünger und Amtsnachfolger Josua wird da, wo er auf dem Althinge zu Sichem den Mosebund erneuert, der mündliche Vortrag und die schriftliche Kodifizierung unterschieden. In seiner Rede trug er auch Statuten und Rechtssätze vor, welche als Nymaeli zu dem mosaischen Kodex angesehen werden müssen; denn nach ihrer Annahme schrieb er sie in „das Buch der göttlichen

Unterweisung" d. i. in das mosaische Buch hinein (Jos. 24, 25. 26). Auch von dem unzweifelhaft neuen „Königsrechte", das Samuel entwarf, heißt es in deutlicher Unterscheidung, er habe es der Volksversammlung mündlich vorgetragen, dann habe er es schriftlich fixiert und vor Jahve deponiert (1. Sam. 10, 25), d. h. in dem von den Priestern gehüteten heiligen Archive, in dem auch das Gesetz Moses aufbewahrt wurde.

Es erscheint als eine Neuerung, daß der König Josafat sich nicht daran genügen ließ, wie jedermann daheim von Kundigeren erfragen konnte, was Recht und Gesetz in Israel sei, oder es öffentlich an den großen Wallfahrtsversammlungen am Heiligtum (vgl. Dt. 14, 23) zu hören bekam, sondern daß er aus weltlichen und geistlichen Notablen und lese- und schreibkundigen Leviten eine Kommission bildete und dieser befahl, in den Landstädten Judas umherzureisen und die Leute ihrerseits aufzusuchen, um sie mit dem Gesetze bekannt zu machen 2. Chr. 17, 7. Danach heißt es: „sie lehrten in den Städten Judas", womit Vorträge in den dazu berufenen Kommunalversammlungen gemeint sind (V. 9); und wie vorher gesagt war, sie haben die schriftkundigen Leviten dabei „zur Hilfe gehabt" (17, 8), so heißt es hier, sie haben dabei „zur Hilfe gehabt das (oder ein) Buch der Unterweisung Jahves" (V. 9); augenscheinlich, sofern ihre mündlichen Vorträge durch das, was jene kennimenn aus dem Kodex vorlasen, konfirmiert wurde. Aber was Josafat bezweckte, war doch nur eine Wiederherstellung des Ursprünglichen („er führte sie zu dem Gotte ihrer Väter zurück 19, 4"). Denn die so geflissentlich verbreitete Wissenschaft machte es ihm erst möglich, die alte, von Mose sowohl in Ex. 18, 24 ff., als auch in Dt. 16, 18 anbefohlene Ordnung herzustellen, daß jede Stadt ihre eigenen Richter hatte, die nach eigenem besten Wissen und Gewissen das Urteil sprachen, und nur wo in schweren Sachen verschiedene Auffassungen sich geltend machten und wo mit den hadernden Parteien auch die von ihnen angezogenen Gesetze miteinander stritten, die Entscheidung dem obersten Gerichtshofe an der Zentrale überweisen sollten (2. Chron. 19, 5—11 vgl. Dt. 17, 8 ff.). Da aber eine einmalige mündliche Belehrung hierfür nicht ausreichte, so darf man vermuten, daß jene Kommission in den besuchten Städten Abschriften desselben Gesetzes zurückließ, das ihre Vorträge unterstützt hatte. Ich finde dies bestätigt durch



den königlichen Erlaß an die söknir der hreppar, um Ausdrücke der Graugans zu gebrauchen (19, 6). Da heißt es nach dem aus Hebr. und Sept. zu erschließenden ursprünglichen Texte: „habt acht auf das was ihr tut, denn nicht den Menschen zuliebe sollt ihr Recht sprechen, sondern dem Jahve, und zur Hilfe habt ihr סֵ(פֶר) דִּבְרֵי מִשְׁפָּט d. i. das Buch der Rechtssprüche. So wird dasselbe Buch, das 17, 9 das „Buch der Unterweisung Jahves“ hieß, hier genannt, weil es für die richterliche Tätigkeit seinen maßgebenden Wert in den die Urteilsfindung weisenden göttlichen Rechtsgrundsätzen hat; und es wird deshalb genannt, weil man von diesen wissen muß, um nach Jahves Willen und ihm zu Dienst Recht sprechen zu können.

So deutlich nun aus diesen Notizen hervorgeht, daß im alten Israel auch das geschriebene Gesetz in mündlichem Vortrage dem versammelten Volke zu Ohren nnd Herzen gebracht wurde, um es ins Leben einzuführen, oder es mitsamt den in ihm vorgesehenen Institutionen im Leben zu erhalten und zum Leben wieder zu erwecken (vgl. 2. Kön. 11, 17; 23, 1—3), und so sehr Mose und sein Nachfolger Josua an den berufsmäßigen Gesetzessprecher Islands erinnern, so ist doch von vornherein aus geschichtlichen Gründen nicht zu erwarten, daß wir eine ununterbrochene Reihe von autoritativen Trägern der Rechtsüberlieferung aus der Zeit von Mose-Josua bis auf die Einführung des Königtums in Israel der von Are bezeugten und nach ihm durch alle Zeiten des isländischen Freistaates fortlaufenden Folge der Gesetzessprecher an die Seite stellen könnten. Das isländische Volk hat sich gruppiert um die zum großen Teil durch gleiches Schicksal in der Vergangenheit verbundene Aristokratie der Landnamamenn. Sie konnten sich nach ihrer mitgebrachten Überlieferung, nach der Natur des neuen Vaterlandes und nach den Verhältnissen seiner Besiedlung zusammen einrichten, um eine alle berechtigten Interessen abwägende Gemeindeordnung zu gewinnen. Darin störte sie weder eine Urbevölkerung im Inneren ihrer Insel, noch gewaltsame Invasionen von außen. Das Israel des Mose aber war ein von diesem gegründeter religiöser Verband verschiedenartiger, eigenbewußter wandernder Stämme, mit der politischen Aufgabe, das Westjordanland zu erobern und darin ein nach den Grundsätzen ihrer aparten Religion geordnetes Gemeinwesen aufzurichten. Jedermann weiß, wie ungleich die Erfolge

des Kampfes um dieses Ziel gewesen sind, wieviel sie teils durch die überlegene weltliche Kultur der sich behauptenden heidnischen Urbevölkerung, teils auch durch gewaltsame Eingriffe von außen in den gewonnenen Besitzstand wieder vereitelt worden sind, wie die Eifersucht aufeinander und die materiellen Sonderinteressen der verschiedenen Stämme den ursprünglichen Verband gelockert haben, und wie die ihn zusammenhaltende Idee oft nur in dem Bewußtsein weniger erhalten blieb, zu ohnmächtig, um zur Lösung der angegriffenen politischen Aufgabe zu befähigen. Bei dem hiermit gegebenen Wechsel von Zerklüftung und Zusammengehen der Stämme, von Ebbe und Flut des auf die alte mosaische Bundesreligion gegründeten Nationalgefühles sollte man denken, daß höchstens eine Gesetzespredigt vor den Besuchern des Heiligtums durch die Priester habe in Übung bleiben können.

Um so bemerkenswerter muß es erscheinen, daß man in der Königszeit die vor der Einführung der monarchischen Verfassung gelegene Zeit nach Mose und Josua als eine solche der Richter bezeichnete, d. h. als eine solche, wo man in gewisser Weise an den Richtern hatte, was man jetzt vollkommener an dem Könige besitzt (1. Sam. 8, 6. 7), also eine die legitime Ordnung vertretende und durchführende Autorität. Nach Richt. 10, 1—5; 12, 8—15 zu urteilen, gab es sogar eine Zeitrechnung für diese Periode, welche sie ähnlich, wie die der Könige nach den Regierungslängen der Könige, so nach den Amtsjahren der Richter in lückenloser Folge ausmaß; als ob, wie nach dem Tode des Königs sein Thronerbe folgte, so auch nach dem Tode des einen Richters ein anderer sofort in sein Amt getreten sei. So unwahrscheinlich dieses unter den eben skizzierten Zeitverhältnissen klingt, und so berechtigt auch der Verdacht ist, daß literarische Kunst im Interesse eines behältlichen schematischen Überblickes die eine oder die andere Lücke übersprungen oder nach der wahrscheinlichen Analogie ausgefüllt hat, das ist doch gewiß, daß kein Erzähler solche Berechnung versucht und seinen verständigen Zeitgenossen aufgeredet haben würde, wenn sie nicht tatsächliche Unterlage gehabt hätte. In den schlichten Worten: „danach erhub sich N. N. aus dem und dem Stamme", zu denen etwa noch eine den Reichtum und die Macht dieses Häuptlings veranschaulichende Notiz tritt, und „und er richtete Israel so und so



viel Jahre und er starb", eventuell auch „und ward begraben da und da" verrät sich keine Lust am Fabulieren, wohl aber das Bewußtsein, daß die Hörer von dem betreffenden Manne auch ihrerseits Kunde haben. Diese Männer sind keine Priester, wie Eli; von Heldentaten kriegerischer Art, wie sie Gideon und Jeftha vollbracht haben, wird auch nichts gesagt; was sie denkwürdig macht, ist dieses, daß sie Israel „gerichtet" haben.

Was unter diesem kurzen Ausdrucke aber zu verstehen sei, sieht man aus seiner Anwendung auf die durch verschiedene konkrete Angaben veranschaulichte öffentliche Tätigkeit des letzten vorköniglichen Richters, nämlich des Samuel. Was summarisch von ihm berichtet wird, erinnert auffällig an das Bild des isländischen Gesetzessprechers. Wie dieser seine Heimat auf seinem Gute, und, ist er ein Gode, in seinem Godord hat, bei dem Tempel desselben, und verpflichtet ist, allen, die ihn darum aufsuchen, vorzutragen, was Gesetz und Rechtsgewohnheit im Lande ist, und wie er an bestimmten Tagen des Jahres zum Althing reist, um dessen Versammlungen zu leiten und öffentlich die Gesetze vorzutragen — ebenso wird von Samuel gesagt, daß er auf seinem väterlichen Gute und neben dem von ihm erbauten Altar in Rama gesessen und alle ihn dort aufsuchende Israeliten über das Recht belehrt habe, daß er aber in regelmäßigem Turnus alljährlich zu den Thingstätten des Stammes Benjamin und seiner Nachbarn, Bethel, Gilgal und Mizpa gefahren sei, um dort, also in den öffentlichen Versammlungen zu lehren was Recht sei. Hier ist überall der an die Formeln der Graugans „das Recht richten", „die Gesetze sagen" erinnernde kurze Ausdruck „richten" gebraucht, von dem die dem Königtum vorangehenden Autoritäten den Titel der Richter erhalten haben. Daneben hören wir im einzelnen, daß er außerordentliche Volksthinge beruft, um dort Beschlüsse von entscheidender Wichtigkeit fassen zu lassen, sei es daß dadurch das öffentliche Leben zu der alten dem Gotte des Mose entsprechenden Ordnung zurückgebracht werden sollte (1. Sam. 7, 3 ff.), sei es um das neue Königsgesetz zum geltenden Rechte zu machen (daselbst 10, 25). Durch seinen mündlichen Vortrag begründet und empfiehlt er die zu fassenden Beschlüsse, er leitet die Verhandlungen und bei der Einsetzung des ersten Königs auch den Akt der Wahl durchs Los, und wo er den Getroffenen

vorstellt, antwortet die Versammlung mit dem Huldigungsruf: „es lebe der König!“ (V. 24.) Danach gleicht er dem isländischen Gesetzessprecher auch damit, daß er notwendig gewordene Änderungen oder Vermehrungen des Gesetzes in der Volksversammlung befürwortet und, nachdem sie von dieser angenommen sind, als nunmehr gültiges Recht proklamiert. Endlich in derselben öffentlichen Ansprache, mit der er hinter den neuen König zurücktritt und ohne Widerspruch zu fürchten bezeugt, daß er während seiner Amtsführung seine Ehre darin gesucht habe, seinen Entscheidungen den Charakter der Unbestechlichkeit zu wahren (1. Sam. 12, 2—6), bezeichnet er das als den Inhalt seiner Amtstätigkeit, das Volk „zu bescheiden über den guten und geraden Weg“ (V. 23), und der besteht darin, daß das Volk den Jahwe fürchtet und ihm in Treue dient (V. 24), mit anderen Worten in der konsequenten Aufrechterhaltung seiner alten Jahvereligion (V. 6—8) und der ihr entsprechenden Lebensordnung.

Nach dieser Analogie dürfen wir uns auch die dem Samuel vorangehenden Richter denken, als Männer von unbestechlicher Gerechtigkeit und tatkräftiger Energie, als Männer voll Einsicht und kundig der echten Überlieferung, die das allgemeine Vertrauen gefunden und Auftrag und Privilegium erhalten haben, allgemeine Volksversammlungen zu berufen, ihre Verhandlungen zu leiten und dem Wohle des Ganzen förderliche Beschlüsse herbeizuführen. Maßgebend war dabei die alte religiös-politische Bundesverfassung des Mose aus der Gründungszeit der Gemeinde Israel. Legitime Beschlüsse konnten nur gefaßt werden, wenn sich die Versammlung und ihre Leiter auf ihren Boden stellten. Heute geloben die Parlamentsglieder eidlich die ihnen gedruckt vorliegende Verfassung zu halten und sind verpflichtet, sich innerhalb der Geschäftsordnung, teilweise auch innerhalb des bloß gewohnten parlamentarischen Herkommens zu bewegen. In einer Zeit, wo man durch Hören und nicht durch Lesen die Vergangenheit sich vergegenwärtigte, und die mündliche Rede im praktischen Leben den Vorrang vor der geschriebenen hatte, war es nur natürlich, daß bei solchen Althingen das Gesetz offiziell vorgetragen und ausdrücklich anerkannt wurde, wahrscheinlich abschnittsweise, je nachdem es hier oder dort für die zu beschließende Abstellung von eingerissenen Miß-

bräuchen oder für die definitive Entscheidung von neuen Fragen und Zweifeln maßgebende Direktiven darbot. Auf diese Art konnte die öffentliche Rechtsbelehrung und die beifällige Aufnahme derselben als eine Erneuerung des Bundesschlusses und eine Wiederholung des Gelübdes ihn zu halten, angesehen werden, welche unter Mose am Sinai oder in Moabitis geschehen waren.

Da bei Heereszügen von entscheidender Wichtigkeit die Bundeslade mit dem Volke ging, so ist es sehr wahrscheinlich, daß sie und ihre priesterlichen Hüter und levitischen Diener auch zu den großen Althingen kamen, an denen der Bund und das Bundesgelübde gegen Jahwe erneuert wurde. Als altmosaisches Heiligtum vergegenwärtigte sie die Zeit der Gründung des ersten Bundes und verbürgte sie die fortdauernde Identität seiner Geltung. Dt. 21, 5 fungieren neben den Gauvorstehern die zugehörigen Leviten, in Dt. 26. 27 erscheinen die Priester neben Mose als Proklamatoren des Bundesschlusses und die Leviten als die Rezitatoren der in Segens- und Fluchformeln ausgedrückten Gebote, zu denen das Volk mit Amen! akklamiert. Hiernach und nach dem, was ich oben über die Maßregel des Königs Josafat bemerkt habe, ist es sehr wahrscheinlich, daß die Priester und Leviten als Hüter der religiös-kultischen Überlieferung und der heiligen Gesetzesurkunden, sowie als schreib- und lesekundige Kenner ihres Wortlautes bei der Gesetzesbelehrung dem das Althing leitenden Richter ebenso zur Hilfe gestanden haben, wie die kennimenn auf der einen und die mindestens fünf lögmenn auf der anderen Seite, welche dem isländischen Gesetzessprecher im Bedürfnisfalle zu Dienst stehen sollten.

Nun hat gewiß die Frequenz der Thingfahrer, der Umfang des Einflusses und der Ort des Althings in dem Israel der Richterzeit oft gewechselt. Die oft tiefgreifenden Dissidien zwischen den Stämmen mußten hin und wieder den einen oder ihrer mehrere unlustig machen, mit den verfeindeten gemeinsam zu tagen. Wenn feindselige Nachbarn bisweilen das Gebiet ganzer Stämme okkupiert oder doch unter ihre Oberherrschaft genommen hatten und darum mit argwöhnischem Eifer die großen Straßen im Lande überwachten (Richt. 5, 6), so mußte diese Beschränkung der freien Bewegung auch den Besuch des Althings einschränken und Anlaß werden, statt eines früheren, jetzt verbotenen oder bedrohten, einen

anderen Ort für die Landesversammlung zu wählen, der auf sicherem Gebiete belegen, die Furcht vor einer gewaltsamen „Störung des Thinges“ möglichst ausschloß. Trotzdem darf man nach den biblischen Angaben zuversichtlich annehmen, daß seit Mose und Josua durch die ganze vorkönigliche Periode, wo die vom „Richter“ berufene Landesversammlung die oberste gesetzgebende und exekutive Gewalt hatte, trotz aller Unregelmäßigkeiten in seiner Wiederkehr und trotz seiner oft nur partikularen Wirksamkeitssphäre, der öffentliche Gesetzesvortrag und die solenne Rechtsbelehrung in den Landesversammlungen nach dem urbildlichen Vorgange Moses in Übung geblieben ist. Da ihm zum größten Teil der unveränderte Wortlaut des geschriebenen Gesetzes zugrunde lag, und die mündliche Gesetzesrede Moses sein klassisches Vorbild war und wieder für jeden folgenden Richter der Vortrag seiner Vorgänger eine belehrende Quelle, so bildete sich von selbst ein fester Typus der Rede aus, bei dem die Individualität des späteren Redners hinter die des ersten Schöpfers, wie bei allen liturgischen Reden zurücktrat. Aber wie das Gesetz geschrieben wurde, um es vor der Entstellung seines Wortlautes zu bewahren, so konnte gerade in Zeiten, wo die Regelmäßigkeit in der Wiederkehr der Landesversammlungen, in der Folge der leitenden Autoritäten zessierte oder bedroht war, in Zeiten, wo ganze Teile der Gemeinde von dem mündlichen Vortrage des Gesetzesredners nicht erreicht wurden, im Interesse der Kontinuität in der Übung und der möglichsten Verbreitung der Gesetzespredigt sich das Bedürfnis nach ihrer schriftlichen Aufzeichnung herausstellen. Nicht bloß im Interesse der Gemeinde der Hörenden, sondern auch dessen, der das Amt der öffentlichen Gesetzesbelehrung übte. Jene wurde gegen die Gefahr des willkürlichen Wechsels dadurch geschützt, diesem und seinen Nachfolgern die Arbeit und die Verantwortung erleichtert.

Wie in den vorangehenden Artikeln aus ihm selbst erwiesen wurde, ist das sogenannte deuteronomische Bundesbuch eine Materialiensammlung, erwachsen aus öffentlichen Reden über das Gesetz Moses — bestimmt der öffentlichen Gesetzespredigt zu dienen, und darum auch in seiner formellen Fassung für den Mund des Gesetzesredners zugerichtet. Man darf es also unbedenklich in geschichtliche Beziehung setzen zu der eben erschlossenen, der ursprünglichen Idee entsprechenden, wenn auch nicht immer in der Wirklichkeit regelmäßig

wiederholten Übung des Gesetzesvortrages in der allgemeinen Landesversammlung und sagen, in ihm sei uns einer der vielleicht mancherlei gemachten, aber sonst verloren gegangenen Versuche erhalten, den öffentlichen Gesetzesvortrag und das für ihn dienliche Material schriftlich zu fixieren, vielleicht auch mehrere schon vorhandene Aufzeichnungen solches Inhaltes dabei zu kombinieren.

Wann dieser uns erhaltene Versuch gemacht ist, darüber haben wir keine geschichtliche Nachrichten; wir sind lediglich auf Vermutungen angewiesen, und diese werden sich, um wenigstens den terminus post quem zu finden, im wesentlichen um die Frage drehen, in welcher Zeit der eigentümliche Typus der Rede seiner Entstehung und seiner Fortpflanzung nach am natürlichsten begriffen werden kann. Ich setze hierbei voraus, was ich oben erwiesen habe, daß zu unterscheiden ist zwischen dem alten literarischen Stoffe, der unter Josia im Tempel aufgefunden wurde, und zwischen der durch Josia veranlaßten buchmäßigen Ordnung, die jener erhalten mußte, um dem Volke als ein anzunehmendes Gesetzbuch vorgelegt und danach, mit einer passenden Umrahmung versehen, in den damals bestehenden Pentateuch eingetragen zu werden. Diese buchmäßige Anordnung ist unter dem Gesichtspunkte getroffen daß — was doch der Form nach unzutreffend ist — die zu ordnenden Schriftstücke den von Mose geschriebenen, in sich geschlossenen, Kodex des moabitischen Gesetzes repräsentieren. Wie in der Graugans das Streben ein Buch herzustellen, gelegentlich die Spuren der Ichrede verwischt hat, so konnte hier die Überzeugung überall ipsissima verba des Mose zu hören, zur Vernachlässigung der Anzeichen für einen späteren Lehrer führen. Noch heute sind solche vorhanden, denn in 27, 1. 9. 11 erzählt ein anderer, was Mose befohlen hat, gleich wie das Ich der Graugans von zu beachtenden Befehlen der Markus, Ulfhedinn und Gudmundr berichtet, und ebenso wird in 5, 1 ff. erzählt, wie Mose selbst das Verhältnis zwischen dem Dekalog und dem sinaitischen Bundesbuch bestimmt habe, das nach 6, 1—3 nun vorgetragen und mit den Ansprachen 6, 4—8, 20 begleitet werden soll. Hier in 6, 1—8, 20 spricht nichts dagegen, daß hier der redet, der von jenen Worten Moses in Kap. 5, 1 ff. berichtet hat. Eine dem analoge Einleitung, daß dem Mose das Folgende gehöre, vermißt man aber in dem Gefühle des

unerwarteten Sprunges, mit dem wir von 26, 1—15 (von einer im Lande Kanaan gedachten Feier und den Reden der künftigen Israeliten bei dieser Feier) anscheinend zu dem heute vollzogenen Bundesschluß in Moabitis zurückversetzt werden, vor dem Abschnitte 26, 16—19. Ebenso vor der neuen, auf das moabitische Gesetz bezüglichen Einleitung 9, 1—11, 32, in der doch zweifellos a parte potiori der persönliche Mose redet. Wer aber vorher unterschiedslos den Mose geglaubt hatte zu hören, konnte den auf das Folgende als Rede Moses hinweisenden etwaigen Vermerk leicht für überflüssig halten; hier ist eine solche unwillkürliche Auslassung um so eher für wahrscheinlich zu halten, als gerade der betreffende Abschnitt 9, 7—10, 11, wie ich früher erwiesen habe, die sonderbarsten Auslassungen, Nachfüllungen und Umsetzungen des Textes zu erleiden gehabt hat. Und wenn einer Dt. 18, 16. 17 in dem Munde eines Späteren begreiflicher fände und vermutete, in V. 15 sei כמני für ursprüngliches כמשה und in V. 17 אלי für אֵלָו, eingeschlichen, so würde ich mich nicht berechtigt halten, das für unmöglich zu erklären.

Dagegen kann immer eingewendet werden, der Typus der Rede weise aufs entschiedenste auf die eine historische Person des Mose, der in der Rolle des individuellen Ich erklärend und ans Herz legend den Inhalt und Wortlaut desjenigen Gesetzes wiedergibt, das er geschrieben und dem nach seinem Tode in das Westland ziehenden Israel mitgegeben hat, damit es in der künftigen Lebensordnung desselben ganz und voll verwirklicht werde. Nur zu ihm passen die autoritativen Worte „ich bezeuge euch bei Himmel und Erde“, „was ich euch heute gebiete“, „ich gebiete euch heute“, „darum gebiete ich dir so“. Nur zu der letzten allgemeinen Volksversammlung, die er veranstaltete, zu diesem Grenzpunkte zwischen der abgeschlossenen Wüstenwanderung und dem Einzuge in das Westland, passe jenes „heute“ und jenes „hier“, wie der Umstand, daß zur geschichtlichen Illustration der Rede nur Wüstenerlebnisse herangezogen werden; nur dazu auch die Bezeichnung der Stätte des Heiligtums, als einer durch göttlichen Entscheid erst zu wählenden. Aber so gewiß die Abfassung des moabitischen Gesetzes und sein öffentlicher Vortrag durch Mose die Entstehung jenes eben skizzierten Typus erklärt, so folgt daraus in keiner Weise, daß seine Nachfolger, die doch jenes Gesetz zu lehren und nach dem Urbilde des

mosaischen Vortrages auszulegen und dem Volke auf das Herz zu binden hatten, diesen Typus hätten aufgeben und einen anderen erfinden müssen. Denn auch der spätere Gesetzessprecher kann sagen: „heute bezeuge ich euch, heute gebiete ich euch“. Denn sein Vortrag bezweckt nach Moses Willen, daß das Gesetz zur gewissenhaften Ausführung und Beobachtung gebracht werde. Indem er vorträgt und expliziert, was Mose als Gesetz vorgeschrieben, gebietet er also, und zwar gestützt auf die Autorität Moses. Wiederum wenn das „heute“ im Munde Mose die Zeit der letzten Volksversammlung meint, als ein singuläres Datum in der Chronologie der Menschheitsgeschichte, so kann, wie in der Grangans das idag (heute) je den Freitag der Eröffnung des Althings bezeichnet, das „heute“ den Tag der allgemeinen Landesversammlung meinen, die Mose zu wiederholen befohlen hat. Als solcher ist er ein ausgezeichneter vor den anderen Tagen des Jahres oder der mehrjährigen Periode, in welcher jene Versammlung wiederkehrt.

Gehört aber die Vorstellung von der energischen Durchführung des Gesetzes erst in der Zukunft, da Israel Kanaan in Frieden und unangefochtener Sicherheit besitzen wird, und die andere, daß Jahve den Ort bestimmen wird, da die allgemeinen Festversammlungen stattfinden sollen, zu dem typischen Charakter der Rede Moses, so konnte er auch nach dieser Seite beibehalten werden. Denn „der Ort, den Jahwe bestimmen wird“ ist ja nicht der eine, an dem sein Heiligtum ewig bleiben soll; der Ausdruck verrät vielmehr, daß die Stätte des Heiligtums wechseln wird, vermutlich durch Gemeindebeschluß, den das göttliche Los oder sonst ein Orakel sanktioniert. So ist es aber bis auf die Mitte des davidischen Königtums geblieben, wo die Lade Jahves ihren Sitz in Jerusalem erhielt, nach 2. Sam. 7, 5—7, wo Jahve sagt: „ich bin bis auf diesen Tag in Zelten und Bretterbuden gewandert überall, wo ich wanderte unter allen Kindern Israels“. Und daß die Unsicherheit im Besitze Kanaans gleichfalls bis dahin gedauert habe, beweist das ebendaselbst (V. 10 und 11) mitgeteilte Wort Jahves: „ich will mein Volk an einen sicheren Ort einpflanzen, daß es auf seinem eigenen Grunde wohne und nicht mehr aufschrecke und gewalttätige Tyrannen es wieder bedrücken wie im Anfange und vordem, da ich Richter über mein Volk Israel bestellte.“ Demnach blieb in den



öffentlichen Gesetzesvorträgen jener anfängliche Typus im ganzen anwendbar und verständlich bis an die Schwelle der Königszeit. Damit stimmt überein, daß 17, 14—20 eine Zeit verraten, wo man monarchische Verfassung in Aussicht nahm, und daß die Worte 25, 17—19 die Maßregel der Vertilgung Amaleks rechtfertigen, welche Samuel als göttlichen Befehl auszuführen dem Könige Saul auferlegte (1. Sam. 15). Taugte aber der von Mose inaugurierte Typus der Gesetzesrede bis zur Schwelle der Königszeit und verrät sie an den eben angeführten Stellen solches, was zur Zeit Samuels und Sauls die Gemüter in Israel bewegte, so darf die uns erhaltene schriftliche Fixierung frühestens bis in diese Zeit hinaufgerückt werden. Einen terminus ante quem bietet die unter David und Salomo vollzogene definitive Erkürung Jerusalems zum Zentralorte des Heiligtums. Von da an konnte der Heiligtumsort nicht mehr als ein wechselnder durch אשר יבחר י׳ = den Jahwe erwählen wird, sondern nur durch אשר בחר = den er erwählt hat, bezeichnet werden. Und es ist um so bemerkenswerter, daß dieser so nahe liegende Ausdruck in unseren Hebräer nirgends eingeschlichen ist, während der samaritanische Text ihn konsequent überall an die Stelle des ersteren gesetzt hat. Für die Samaritaner war das Heiligtum bei Sichem das von Gott erwählte, und der Berg Garizim die Stätte des Segens, und zwar nach der Anordnung Moses selbst. Denn wenn derselbe Mose, der sonst das Heiligtum als einen Ort künftiger göttlicher Wahl bezeichnet hat, am Schlusse seiner Rede 27, 2 ff. die Umgebung Sichems für die Stätte erklärt, wo der Altar gebaut, der Bund feierlich erneuert und der Segen vom Berge Garizim gehört werden soll, so hat er zuletzt die Wahl im Namen und Auftrag seines Gottes noch selbst vollzogen, und danach muß der früher gebrauchte Ausdruck אשר יבחר praktisch ausgelegt werden.

Aber zu lange habe ich mich schon auf dem Gebiete der wahrscheinlichen Vermutungen aufgehalten. Sie sind von mir nicht als Stütze und Beweis für die Richtigkeit meiner Erörterungen über die literarische Natur des deuteronomischen Bundesbuches gemeint gewesen, und ob sie Beifall oder Widerspruch finden, ist, wie ich ausdrücklich erkläre, ganz irrelevant für die Gültigkeit dessen, was ich zuvor mit Beweisgründen ausgemacht habe. Wellhausen sagt zwar, daß das Deuteronomium in der Zeit Josias, da es

gefunden wurde, auch entstanden sei, und daß man dieses anerkennen müsse, um zu denen zu gehören, die wissenschaftliche Resultate überhaupt anerkennen. Diesem Satze, sowie der Annahme einer von einer bestimmten Partei vorgenommenen Fälschung dieses Buches, und der anderen, wonach ein einsamer Träumer in der Zeit Manasses dieses Reformationsprogramm entworfen und heimlich im Tempel niedergelegt habe, stelle ich gelassen den anderen Satz gegenüber, daß, wer so urteilt, das deuteronomische Bundesbuch nicht mit ganzer wissenschaftlicher Andacht gelesen haben kann. Und der heute viel geübten Methode, aus dem Stillschweigen des Deuteronomiums zu entnehmen, was an gesetzlichen Verordnungen zu seiner Zeit noch nicht vorhanden gewesen sei, stelle ich die Behauptung gegenüber, daß dieses Buch am allerwenigsten zur Beweisführung e silentio geeignet ist. Denn es ist der literarische Niederschlag der durch lange Zeiten geübten öffentlichen Gemeindepredigt über das zu rezitierende Gesetz und zum Gesetz, das sinaitische zuerst und insbesondere das moabitische danach. Diese selbst aber sind in ihrem objektiven Wortlaut nicht mit abgeschrieben worden, sondern nur teilweise reproduziert und öfters bloß durch Abschrift der Anfangsworte eines Abschnittes allegiert. Eben deshalb will und kann das, was dieses Buch an gesetzlichem Material bringt, nicht als das ganze geschlossene Gesetz gelten und rein aus sich selbst verstanden werden, so daß man um seinetwillen das leugnen müßte, was nicht formuliert in ihm steht.

4. Das sinaitische Bundesbuch.

let us dearly then hold,
to mind their worthiness,
that which our fathers old
hath left us to possess!
Alter Northumbrischer Geschlechtsspruch

Das deuteronomische Bundesbuch setzt durch seine Unterschrift (Dt. 28, 69) den Bund, von dessen Inhalt und Abschluß es handelt, als den moabitischen in Parallele mit dem als bekannt vorausgesetzten sinaitischen, und die vorangegangene Untersuchung hat gezeigt, daß es nach Kap. 5 und 6, 1—3 auch eine Urkunde dieses sinaitischen Bundes voraussetzt, in welcher die grundlegenden an alles Volk ergehenden zehn Gottesworte vom Sinai durch weitere Gottesworte an Mose, als den Vertreter Israels, zu dem von Anfang an in Aussicht genommenen Vollbestande ergänzt seien; und endlich ergab die Untersuchung der auf diese alte Urkunde bezüglichen Ansprachen in Dt. 6—8, daß die in ihnen betonten Grundgedanken, bisweilen bis auf den Wortlaut aufs augenfälligste an dasjenige erinnern, was uns in Ex. 19—24 aus dem dort ausdrücklich genannten (sinaitischen) Bundesbuche mitgeteilt ist. Danach schien die Vermutung begründet, das nach dem ursprünglichen Texte von Dt. 6, 3 allegierte Gesetzbuch vom Sinai sei, wenn nicht mit dem in Ex. 24 erwähnten Buche identisch, so doch mit ihm so verwandt, wie verschiedene Ausgaben desselben Buches, oder wie der Dekalog in Ex. 20 mit dem in Dt. 5. Es ist deshalb in der Sache begründet, wenn ich mich nunmehr der Untersuchung dieses sinaitischen Bundesbuches zuwende, und damit von dem deuteronomischen Bundesbuche,

welches zwar dem jetzigen Pentateuch angehört, aber kein Bestandteil des ursprünglichen, mit dem Buche Josua in seiner Urgestalt schließenden Fünfbuches war, in den Zusammenhang der von diesem ursprünglichen Pentateuch und seiner Entstehung handelnden Erörterungen zurückkehre.

Einleitung.

1. Bevor ich aber in die Untersuchung eintrete, scheint es mir notwendig, den Anspruch abzuwehren, als könnten wir durch Betrachtung des uns mitgeteilten Gesetzesmateriales in Ex. 19—24 zu einer vollständigen Wiederherstellung des Bundesbuches kommen, das Mose bei der Bundesschließung in Ex. 24 rezitiert hat. Denn wie in Island das Gesetz und die Rechtsprechung dem fortschreitenden Leben gegenüber nicht stillgestanden hat, und wie in der Graugans deshalb hinter alten Gesetzen etwa bemerkt wird, þat er nu aftekit = das ist jetzt aufgehoben, wie von anderen bemerkt wird, das seien nymaeli, wie endlich an die Stelle einer härteren Bestimmung eine mildere gesetzt ist, so ist es auch in Israel gewesen. Von einem Gesetzbuche, das wie dieses von Mose öffentlich bei einem feierlichen Akte rezitiert wurde, und in Fortsetzung dieser maßgebenden Übung bei jeder Bundeserneuerung oder Erinnerungsfeier an den Bund zur Verkündigung kam, ist von vornherein anzunehmen, daß es durch Präzisierung seiner anfänglichen Bestimmungen, durch Abänderung und Erweiterung unbeschadet seiner Grundsätze den Bedürfnissen des Lebens angepaßt wurde, d. h. mehrmals neue Auflagen erlitt, von denen die zuletzt zur öffentlichen Geltung gelangte die früheren praktisch antiquierte. Wir dürfen daher von dem Autor der zusammenhängenden Erzählung in Ex. 19—24 — oder ihren Autoren — wohl erwarten, daß er uns aus dem mosaischen Bundesbuche, das zu seiner Zeit dafür galt, treue Mitteilungen machte, aber nicht, daß dieses in allen Einzelnheiten mit dem identisch gewesen sei, welches Mose selbst geschrieben hat.

Aber auch nachdem der Pentateuch geschrieben war und gerade da, wo er praktisch weniger als geschichtlicher Bericht, denn vielmehr als das eine Gesetz, als die eine Rechtsquelle gewertet wurde, konnte es im Interesse der einheitlichen Handhabung des Gesetzes geschehen, daß man etwa einer Bestimmung des älteren

Buches eine Erläuterung gab, durch die es mit dem deutlicher redenden späteren Gesetz in Übereinstimmung gebracht wurde, oder wo eine solche eine wesentliche Abweichung oder einen Widerspruch gegen das Spätere enthielt, sie ganz ausließ. Das konnte in dem guten Glauben geschehen, daß was Mose über dieselbe Materie zuletzt verordnet habe, nach seiner eignen Meinung auch das bleibend gültige sein solle, und beugte dem Streite darüber vor, welche von den einander widersprechenden Bestimmungen in dem einen großen Gesetzbuche zu gelten habe.

Dazu kommt ein Drittes. Meine früheren Untersuchungen haben ergeben, daß der Verfasser des ursprünglichen Pentateuchs sich zur Aufgabe gesetzt hatte, die Fülle priesterlicher Überlieferungen und Akten gesetzlichen, kultischen, statistischen Inhaltes aus der mosaischen Zeit mit einem längst vor ihm vorhandenen Erzählungstypus über die Anfänge und Erlebnisse des mosaischen Israels zu einem großen Ganzen zu verbinden, das nach seinem genealogisch-chronologischen System und nach dem Kalender und dem Itinerar der vierzig Wüstenjahre disponiert und darum geeignet war, das Gesetz durch Geschichte und die Geschichte durch den Fortschritt des Gesetzes zu illustrieren. Wie er zu diesem Behufe den ihm überlieferten geltenden Erzählungstypus auseinander nehmen mußte, um Raum für gesetzliche Mitteilungen zu gewinnen und beides in seinen neuen architektonischen Aufriß einzufügen, so hat er auch die ihm etwa in geschlossenem Zusammenhange vorliegenden priesterlichen Gesetzbücher auseinander genommen, um ihr Material auf die dafür passenden Stellen der Geschichtserzählung zu verteilen oder mit anderem verwandten, an einen bestimmten geschichtlichen Ort gehörigen Stoffe zu einem hier am besten verständlichen Ganzen zu kombinieren (vgl. die Abhandlung 2 über die Komposition von Ex. 25—31). Nun ist es heute ziemlich allgemein angenommen, daß nicht erst dieser Verfasser des Pentateuchs das Material des Bundesbuches vom Sinai der Geschichtserzählung einverleibt, sondern daß es schon einen Bestandteil des ihm lange vorangegangenen und von ihm im wesentlichen aufgenommenen Erzählungstypus gebildet habe. Es muß also von vornherein für wahrscheinlich gelten, daß der oder die Autoren dieses älteren Werkes, die doch Geschichte erzählen wollten und die sinaitische Gesetzgebung als einen in mehreren Stadien

verlaufenden Prozeß darstellen, wenn sie Handhabe und Anlaß dazu gab, auch die Urkunde über das Produkt dieses Prozesses, ebenso wie jener spätere Verfasser des Pentateuchs mit seinen Quellen tat, auseinander genommen und auf die von ihnen zu schildernden Stadien der Offenbarung verteilt haben.

2. Dem entspricht aber auch der tatsächliche Augenschein. Der Inhalt des sinaitischen Bundesbuches ist nicht, wie der des deuteronomischen, durch eigene Über- und Unterschrift zusammengehalten und gegen seine Umgebung in dem Geschichtsbuche, das ihn aufgenommen hat, abgegrenzt. Zwar findet sich, wenn man die „Worte Jahves", die Mose in das Bundesbuch schrieb (24, 4. 7) nach 24, 3 in die zwei Kategorien der Dibrê Jahve und der Mišpaṭim zerlegen darf, in Ex. 21, 1 ein Satz: „und folgendes sind die Mišpaṭim, die du ihnen vorlegen sollst", der als Überschrift für den die Rechtsgrundsätze bringenden Teil gelten kann und wegen des „und" im Anfange ihn gegen einen vorangehenden ersten Teil des Buches, also nach 24, 3 gegen den die Dibrê Jahve bringenden abheben zu wollen scheint. In der Tat gehen ihm vier als Worte Jahves (20, 22—26) an Mose gefaßte kultische Gebote für Israel voran, aber diese werden von der Erzählung als eine zweite private Offenbarung an Mose bezeichnet, welche zu ihrer Ergänzung auf die öffentliche der grundlegenden zehn Bundesworte erfolgt sei. Man sollte doch denken, daß zu den „allen Worten Jahves", die Mose in das Bundesbuch schrieb, gewiß auch der „die zehn Bundesworte" heißende Dekalog gehört habe, und auch daß der die Dibrê Jahve umfassende erste und wichtigere Teil, da die Mišpaṭim noch heute über 50 massoretische Verse erfüllen, mehr enthalten habe, als jene zehn und diese vier Worte. In der Tat finden wir ohne jede abgrenzende Unter- oder Überschrift hinter den 52 Versen der Mišpaṭim noch fast ebensoviel, nämlich 47 Verse von Gottesworten, welche sofern sie Gebote enthalten und namentlich sofern sie kultischen Inhaltes sind, jenen vier Gottesworten in 20, 22—26 ganz gleichartig lauten. Sofern sie aber Verheißung göttlichen Segens für den Gehorsam gegen die „Stimme" Jahves und „alles, was er redet", nämlich von 23, 20 an bis zu V. 33 enthalten, sind sie zwar geeignet, den Schluß des Buches zu bilden und eine ausdrückliche Unterschrift zu vertreten; aber sie sind durchsetzt mit Verboten der Duldung kanaanäischen

Götzendienstes im Lande Kanaan, und indem sie mit dem gegen den hohen Ton der Verheißung abstechenden schwächlichen Satze endigen: „denn das würde dir zu einem Fallstrick werden", hinterlassen sie den Eindruck, als ob die Rede hier ebenso abrupt abbreche wie die Wiedergabe der Mišpaṭim in 22, 15. 16.

Hieraus erhellt aufs deutlichste, daß der Erzähler das Bundesbuch auseinandergenommen und die einzelnen Stücke auf verschiedene Stellen seines Berichtes verteilt hat; und weiter auch dieses, daß da, wo die dichteste und größte Masse seines Inhaltes wiedergegeben wird, eine Umordnung stattgefunden hat, kraft deren die nach dem Erzähler die zweite Hälfte des Buches bildenden Mišpaṭim (24, 3) nunmehr nach vorne und hinten von den Debarim Jahves umschlossen erscheinen. Das letztere ist nicht wie das erstere aus der Absicht des Erzählers zu begreifen und vorläufig auf die Redaktion zurückzuführen, der wir die jetzige Textgestalt dieses Pentateuchabschnittes verdanken.

3. Die Verlegenheit wird aber noch größer, wenn wir erwägen, daß die Erzählung nicht eines, sondern zwei sinaitische Bundesbücher vorauszusetzen scheint. Denn wie es Ex. 24, 4 heißt, Mose habe vor dem Akte des Bundesschlusses alle Worte Jahves, die er auf dem Gottesberge vernommen, in das Buch geschrieben, welches um ihres Inhaltes willen das „Bundesbuch heißt (V. 7), so lesen wir am Ende des Berichtes über den vierzigtätigen Aufenthalt Moses auf dem Gipfel des Sinai nach dem Strafe und Sühnung heischenden Bundesbruche Israels, daß Jahve dem Mose befohlen habe: „schreibe dir diese Worte nieder, denn nach Maßgabe dieser Worte habe ich mit dir einen Bund geschlossen und mit Israel" (34, 27). Hat Mose, wie der Erzähler zweifellos denkt, diesen Befehl auch ausgeführt, so schuf er durch sein Schreiben ein Buch, wie in 24, 7 das Bundesbuch; und da die zu schreibenden Worte ausdrücklich als solche bezeichnet werden, die die konstitutiven Bedingungen des Bundes enthalten, die Leistungen, zu denen sich der den Bund setzende Gott erbietet, und die, welche er von dem den Bund annehmenden Volke verlangt, so konnte dieses Buch nicht anders, denn als ein „Buch des Bundes" bezeichnet werden. Nun geht jenem Satze, welcher „diese", d. h. die eben kundgegebenen, „Worte" zu schreiben befiehlt, in 34, 10—26 voran: erstens eine vollklingende Verheißung, durch welche Jahve

sich erbietet, in der Führung Israels solche Wunder zu tun, daß Israel vor den Völkern und Mose vor seinem eigenen Volke dadurch verherrlicht werde; und zweitens eine Reihe von Forderungen, die das religiös kultische Leben Israels in dem zu okkupierenden Kanaan im Gegensatz zu den abgöttischen Diensten seiner bisherigen Insassen ordnen. Hierbei fällt es sofort auf, daß ähnliche Verwarnungen gegen die Duldung kanaanäisch heidnischer Kulte auch in die Verheißung eingeschaltet sind, die den Schluß von K. 23 bilden, noch mehr aber, daß die kultischen Gebote von Kap. 34 auch in 22, 28. 29; 23, 12, namentlich aber in 23, 14—19 in Inhalt, Reihenfolge und Ausdruck eine so vollständige Parallele haben, daß sie eher wie eine Rekapitulation des Früheren, denn als Setzung oder Hinzufügung von Neuem aussehen.

Augenscheinlich hat dies auch der Erzähler gemerkt; denn während er die feierliche Selbstverpflichtung Jahves, Wunder zu tun, im Präsens ausdrückt „siehe, ich mache für dich, Mose, (füge mit Sept. לְךָ ein) einen Bund" (34, 10), sagt er von dem Bunde, dessen konstitutive Forderungen aus den Geboten 34, 12—26 ersehen werden sollen, im Perfekt, daß Jahve ihn mit Mose und mit Israel bereits geschlossen habe. Damit wird ausdrücklich auf den vorher berichteten solennen Bundesschluß in K. 24 zurückgewiesen. Ist dieser aber seinerseits unter Kundgebung der göttlichen Forderungen und unter Gelobung des Gehorsams von seiten des Volkes vollzogen worden, so erscheint die soviel spätere Mitteilung dieser kleinen Reihe von Forderungen als eine nachträgliche Aufklärung des Mose über die Intentionen Gottes bei der Bundesschließung. Diese Forderungen lagen in der Idee des Bundes, gehörten so sehr zu den Intentionen Gottes, daß er die Fortdauer des Bundes von ihrer Erfüllung abhängig wissen will. Es muß also die Frage möglich gewesen sein, ob der am Sinai geschlossene Bund nicht fortbestehen könne, ohne daß diese Forderungen in ihrem strengen Wortlaute in Geltung erhalten werden. Der Redner im Deuteronomium sieht sich zweimal (5, 3; 29, 13 f.) veranlaßt, gegen die Meinung zu protestieren, der mit den Vätern in Horeb geschlossene Bund könne nicht ihre unter anderen Verhältnissen lebenden Nachkommen ebenso wie sie binden. Wirklich wird nun in der Gebotereihe 34, 12—26 am Anfange und gegen das Ende bei den wichtigsten Anordnungen ausdrücklich

gesagt, daß sie erfüllt werden sollen gerade dann, wenn das jetzt in einsamer Freiheit wandernde Volk unter fremden Völkern ansässig geworden ist, die in friedlichem Verkehr durch Verlockung (V. 12—16) oder mit feindseliger Gewalt (V. 24) den hier geforderten Dienst des einen Gottes zu beeinträchtigen und zu korrumpieren oder zu verhindern versuchen werden. Es sind also Gesetze für eine zukünftige, für eine andere, als die gegenwärtige Zeit. Dieses drückt sich auch aufs deutlichste in dem Gegensatze aus zwischen dem „heute", wo Jahve gebietet, und dem damit unmittelbar verknüpften Hinweis auf die kommende Zeit der Depossedierung der Kanaanäer, wo diesen Geboten gemäß gehandelt werden soll (V. 11).

Daß der Erzähler es auch selbst so verstanden hat, bekundet er durch die Einleitung, die Jahve seinen Geboten gibt: שְׁמָר לְךָ אֵת אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם. Die bisherigen Ausleger von den ältesten Übersetzern an fassen diese Worte, wie Luther: „halte das, was ich dir heute gebiete", d. h. lasse nicht ab, danach zu handeln. Aber das heißt im Hebräischen ausnahmslos שְׁמֹר mit dem Objektsakkusativ ohne das reflexive לְךָ, welches nur bei הִשָּׁמֵר mit nachfolgendem פֶּן oder mit dem durch מִן negierten Infinitiv oder dem durch וְ angeknüpften positiven Ausdrucke für das Gesollte erscheint und ebenso wie das analoge לְנַפְשְׁךָ bedeutet: („hüte dich) in deinem eignen Interesse, im Interesse deiner Seele". Dagegen bedeutet שמר mit dem Dativ der Person immer „für einen zum späteren Gebrauche aufbewahren", oder behalten. Hiernach und unter Vergleichung von 1. Sam. 9, 24 darf nicht anders übersetzt werden, als „bewahre dir, was ich dir heute gebiete", d. h. nach dem Gegensatze, in welchem das „heute" zu der sofort gezeichneten Zukunft steht, behalte es dir im Sinne, um es in den neuen Verhältnissen, die dich und dein Volk erwarten, zur genauen Ausführung zu bringen.

Hiernach hat der Erzähler neben dem ursprünglichen Bundesbuche (Ex. 24, 7) noch eine zweite auf den Bund bezügliche Aufzeichnung mosaischer Gebote zur Verfügung gehabt. Da diese aber ausschließlich in die Zukunft blickt, wo die veränderten Umstände ihre Erfüllung schwierig oder unmöglich zu machen drohen, so mußte er sie auf eine spätere Stelle der Sinaierzählung setzen, als die vor dem Bundesakte K. 24 mitgeteilte Sammlung göttlicher

Gebote und Verordnungen. Und wo gab es eine passendere, als da, wo Jahve auf den Appell Moses an seine Barmherzigkeit den durch die Abwesenheit dieses Vertreters der Gottheit veranlaßten Treubruch gegen seinen Bund vergeben und als Symbol seines Fortbestandes ihm Ersatz für die gebrochenen Bundestafeln zu schaffen versprochen hat? Denn gerade hier lag die Frage nahe, ob nicht, wenn Mose dereinst nach Vollendung seines Führerberufes aus dem Leben und aus Israels Mitte für immer geschieden ist, die neuen Verhältnisse, in die es eingetreten, das Volk wieder dazu reizen werden, wichtigste Bundesverpflichtungen zu vernachlässigen oder ganz abzuwerfen. Nun verstehen wir, daß gerade diese Bestimmungen besonders zusammengestellt und von ihnen gesagt wird, daß sie für den Bund K. 24, wie Jahve ihn gemeint hat, und für die Fortdauer seiner Geltung im Lande Kanaan von konstitutiver Bedeutung seien. Dadurch erhalten sie den Charakter einer authentischen ergänzenden Deklaration zu einem Teile des in Ex. 24 erwähnten Bundesbuches, und es darf ohne Wagnis behauptet werden, daß der wesentlichen Idee nach, aber auch, in nuce wenigstens, dem Ausdrucke nach diese Forderungen auch in dem Bundesbuche enthalten waren, nur nicht in dieser Ausführlichkeit und konkreten Beleuchtung der zukünftigen Situation, in der sie mit ungeteilter Energie zum Vollzuge kommen sollen. Denn sonst wäre diese ergänzende Deklaration mit der geflissentlichen Hervorhebung ihres besonderen Gewichtes überflüssig gewesen. Der Erzähler hat also durch Verteilung auf verschiedene, wenn auch eng zusammengehörige Situationen des geschichtlichen Verlaufes in dem Material der sinaitischen Bundesurkunde e r st e n s die von Jahve selbst öffentlich proklamierten Worte von dem nachher mitgeteilten Gros der D^ebarîm und der Mišpaṭîm, als von ihrer vollendenden Ergänzung, und z w e i t e n s von diesem die Gottesbefehle in 34, 12 ff., die doch zu ihm gehören, wie zu dem Testamente das einen Punkt aus ihm erläuternde Kodizill, als seine ergänzende Deklaration ausdrücklich geschieden.

Mit diesen, teilweise schon vorgreifenden Bemerkungen glaube ich erwiesen zu haben, daß jeder Versuch, eine richtige Vorstellung von dem sinaitischen Bundesbuche Ex. 24, 7 zu gewinnen, ohne ein zuvor gesichertes Verständnis der Erzählung über die auf den Bund bezüglichen Vorgänge undurchführbar ist. Eben deshalb mache ich sie zuerst zum Gegenstande der Erörterung.

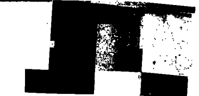


Erstes Kapitel.

Die Erzählung über die Errichtung des Gottesbundes am Sinai.

Die auch von Goethe erhobenen Klagen über den Mangel an klarer Ordnung und durchsichtiger Konsequenz und über eine Fülle sonstiger Schwierigkeiten in dem Bericht Ex. 19—34 sind alt und zahlreich. Mit tapferem Mute und in dem traditionellen Vertrauen zu der konstanten Güte des synagogalen hebräischen Textes haben die neueren Theologen mit der an der Genesis erlernten und erprobten Theorie der drei Quellen J, E oder JE und P, die ein R zusammengeleitet habe, es versucht, der Schwierigkeiten Herr zu werden. Mit Hilfe der Stichwörter Jahve und Elohim oder Haelohim; der Berg, der Berg Elohims, der Berg Sinai und einiger anderer Redensarten haben sie den Text in lauter Partikelchen aufgelöst, jedem seinen Zettel aufgeklebt und die Chiffern J oder E oder D(euteronomist) oder R oder Rje und wie sie alle heißen, darauf geschrieben, und dann aus den gleich etikettierten Fragmenten differente Quellenberichte über dieselben Ereignisse konstruiert, die schließlich, so gut es ging, zu einem Ganzen verschlungen worden seien. Der Erfolg ist ein sehr unbefriedigender. Das kann man einerseits aus der die Unsicherheit dieses Verfahrens illustrierenden Tatsache entnehmen, daß Dillmann und Bäntsch, jener in der von Ryssel besorgten neuen Auflage seines Exodus das, was er in der Schlußabhandlung des dritten Bandes seines Pentateuchkommentares gesagt hat, und dieser in der Einleitung zu den Bd. Ex.-Num. das, was er in seiner Erklärung des Exodus an Textverteilungen vorgenommen hatte, zum Teil widerrufen, und dieselben Partikelchen anders etikettieren, als sie zuvor für richtig hielten; auf der anderen Seite aus der Klage, mit der Holzinger gelegentlich die Durchführung des gleichen Verfahrens als unmöglich aufgibt: es haben hier zu „viele Hände" gearbeitet.

Ich darf diese Klage als ein offenes Eingeständnis des Fehlers deuten, mit dem diese quellenanalytische Behandlung des vorliegenden literarischen Stoffes begonnen hat. Statt sich alle literargeschichtlichen Möglichkeiten, also auch die der „vielen Hände" gegenwärtig zu halten, hat man die eine erwählt, daß man es auch hier



nur mit denselben 3 bis 4 Händen zu tun habe, die man in der Herstellung der Genesis zu unterscheiden gelernt hatte, und hat sich für berechtigt gehalten, nach den alten und nach neu auftretenden stilistischen Unterscheidungsmerkmalen die Erzählung auseinanderzureißen und die ausgesonderten Bruchstücke an diese wenigen Hände zu verteilen. Ist dies aber nur eine Möglichkeit neben der anderen der vielen, zum großen Teil unbekannten Hände, und führt die auf sie gebaute, im einzelnen eingestandenermaßen unsichere Zergliederung, wie Holzinger klagt, nicht zum Ziele, so haben die auf diese Zergliederung wiederum gestützten Rekonstruktionen des Erzählungslaufes in den nicht mehr vorhandenen und nur erschlossenen Büchern J und E und P nur den Wert einer gymnastischen Übung der Phantasie.

1. Denn von den „vielen Händen" können etliche älter sein, als die J und E, und diese können sich von ihnen gelegentlich das haben geben lassen, was sie wiedergaben. Je autoritativer aber diese Quellen für sie waren, desto sicherer haben sie sich bei dem Wiedergegebenen auch durch ihren Stil beeinflussen lassen, und es geht nicht an, um dessentwillen ihnen die Verantwortung für dieses Stück abzusprechen und es aus ihrem Buche auszuschließen. Andere können wieder jünger sein und sich zur Aufgabe gestellt haben, die Erzählungen J oder E oder JE oder JED oder JEDP zu erläutern, zu verschönern, zu verkürzen, zu bereichern. Da aber jeder von ihnen einen der verschiedenen Namen für die Gottheit, den Gesetzesberg, das Volk Israel, für die Sachen und die Handlungen, die hier zur Sprache kommen sollten, gebrauchen und da sie auch eine der differenten Anschauungen haben mußten, welche J und E und meinetwegen auch P, also gerade die Autoren gehabt haben sollen, an denen sie sich erbaut hatten und denen sie mit ihrer Nachhilfe dienen wollten, also ob Josua als Diener Moses eine bemerkenswerte Rolle gespielt habe oder nicht, ob Mose ein- oder zweimal 40 Tage einsam auf dem Berge gewesen, ob Mose oder Gott die zweiten Tafeln beschrieben, und ob diese die Gottesworte des Dekalogs in Ex. 20 oder desjenigen in Ex. 34, 12—26 enthalten haben, so ist es wissenschaftlich absolut unberechtigt, alle Sätze, in denen die für die angenommenen Grundschriften angeblich charakteristischen technischen Ausdrücke und Anschauungen sich reflektieren,



um ihretwillen den Grundschriften zuzuteilen und zur Rekonstruktion ihres aparten Erzählungstypus zu verwenden.

Aber was ich eben als bloße Möglichkeit setzte, ist Wirklichkeit und ist, was mehr als die bloße Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit. Es ist erstens gewisse Wirklichkeit, daß in dem pentateuchischen Erzählungstypus da, wo es sich um die Vorgänge am Sinai handelt, eine neue Quelle auftritt, und daß auf diese als auf eine alte Urkunde von dem Erzähler hingewiesen und aus ihr wörtliche Mitteilung gemacht wird. Da diese alte Urkunde in feierlicher Volksversammlung öffentlich rezitiert wurde und auch zum Zwecke der Aufrechterhaltung des Bundes immer wieder zu Gehör gebracht werden wollte, so mußte sie, um sie von anderen mosaischen Gesetzbüchern, seien es sinaitische, seien es nach Num. 36, 13 moabitische, zu unterscheiden, eine ihre spezifische Bedeutung ausdrückende Überschrift erhalten. Die Untersuchung des Deuteronomiums aber hat uns gezeigt, was bei der praktischen Handhabung alter Urkunden in Gemeindeversammlungen ein unabweisbares Bedürfnis ist, daß der Vortragende durch geschichtliche Einleitungen oder Einschaltungen das zu Rezitierende erläuterte, und nach meinen früheren Beweisen ist das deuteronomische Buch selbst ein Beweis dafür, daß solche notwendigen historischen Orientierungen, wie knapp immer, auch geschrieben worden sind. Wenn man endlich an Dt. 4, 45—5, 1 ersieht, wie die Überschrift einer Gesetzesurkunde, um deutlich und bestimmt zu sein, eine kurze Zeichnung der historischen Situation, aus der sie herrührt, in sich aufnimmt und darüber zur kurzen Geschichtserzählung wird, so muß es als sehr wahrscheinlich gelten, daß auch beim Bundesbuche mit der Überschrift sich zu dem eigentlichen Wortlaute überleitende geschichtliche Andeutungen verbanden, und daß dem Erzähler das Bundesbuch in einer mit solchen versehenen Ausgabe überliefert war. Dann waren aber, wie der Gesetzesstoff in ihr, ebenso auch diese geschichtlichen Notizen für ihn eine Autorität, von der er Stoff und Weisung für seine Erzählung zu entnehmen hatte.

Niemand wird nach dem ersten Drittel des Exodus leugnen, daß wie über „Mose in Ägypten" es auch über den „Mose am Sinai" eine anekdotenreiche Überlieferung im alten Israel gegeben habe, und diese wurde um so sorgsamer gepflegt, als man in den signi-

fikanten Vorgängen und Erlebnissen der mosaischen Zeit vorbildliche Typen für die nachfolgenden Geschlechter und Veranschaulichungen der diesen einzuschärfenden Lehren erblickte. Nach einigen didaktischen Psalmen, vgl. namentlich Ps. 103; 106, und nach den homiletischen Reden des Deuteronomiums — das ist die zweite Gewißheit, die ich zu erwägen gebe — steht es urkundlich fest, daß didaktische Poeten und öffentliche Gesetzesprediger bestimmte Einzelanekdoten über den Mose am Sinai wegen der in ihnen liegenden Lehre oder der mit ihnen verknüpften bedeutsamen Gottes- oder Mosesworte aufgegriffen und für ihre Zwecke reproduziert haben. Gab es zur Zeit des Erzählers solche eigentümliche Ausprägungen einzelner sinaitischer Anekdoten, so konnte er sie selbst schon berücksichtigen oder, wie den Segen Jakobs oder das Meerlied (Ex. 15), auch ganz aufnehmen. Noch mehr Anlaß dazu hatten die Späteren, die den über den Inhalt seines Buches überschießenden Inhalt der Tradition zu sichern und durch dessen Aufnahme jenes zu einem desto vollkommeneren Lehr- oder Bilderbuch zu machen, bestrebt waren. So sind eine Reihe von Anekdoten aus der Zeit des Königs David zwischen 2. Sam. 20 und 1. Kön. 1 eingeklemmt worden und halten durch ihre Masse und Mannigfaltigkeit den Gang der Geschichte unliebsam auf; so hat die Aufnahme vieler einzeln umgehender Anekdoten über Davids Flüchtlingsleben, die zum Teil nur Varianten von anderen schon mitgeteilten sind, den klaren Aufriß dieses Abschnittes im ersten Samuelisbuche verdunkelt.

Dementsprechendes findet sich aber auch in der Erzählung über die sinaitische Bundesoffenbarung. Jedes aufmerksame Ohr wird in Ex 24, 9—11 mit seinem einzig dastehenden Ausdruck für die Erwählten (אֲצִילֵי בְּנֵי י׳) die Poesie eines von der Hoheit des Momentes erfüllten Gemütes heraushören, und wenn, wie schon Riedel gesehen hat, es am Schlusse heißt: „und sie schauten die Gottheit und aßen und beteten an“ (וישתחוו in Übereinstimmung mit 24, 1 statt וישתו — denn nach vollendetem Gastmahle bei einem Könige nimmt der Gast mit der Gebärde der Anbetung Abschied, vgl. Ps. 22, 30, wo der irrtümlich so Schreibende sich durch diese ihm bekannte, nach Num. 25, 2 auch bei kultischen Mahlzeiten erscheinende Sitte hat bestimmen lassen), so ist die Erzählung zum befriedigenden Ende gekommen. Mit nichts hat sie verraten, daß

zu ihr auch noch der Empfang der Bundestafeln durch den in die Einsamkeit der Bergspitze gerufenen Mose gehört, von dem sofort 24, 12 ff. berichtet wird.

Desgleichen hat das Gespräch des noch auf dem Berge befindlichen Mose mit Jahve, wo dieser sich erbitten läßt, das angedrohte Verderben abzuwenden (32, 9—14), ein Stück, das jeder Leser hier zu früh gekommen finden wird, der nachher von dem geringeren Erfolge der erst am folgenden Tage unternommenen Interzession Moses (32, 30 ff.) zu hören bekommt, — ich sage, dieses Gespräch hat in den allgemeinen Worten: „da ließ sich Jahve das Übel gereuen, das er erklärt hatte seinem Volke anzutun" einen definitiv befriedigenden Schluß, der weitere Verhandlungen über dieselbe Sache ausschließt. Gleichwie bei Markus die Schlüsse: „dieses Gerücht verbreitete sich in das ganze Land und in die umliegenden Länder" deutlich verraten, daß die Erzählung selbständig umgehende Einzelanekdoten aufgenommen hat, welche an einem Ereignis die Entstehung des öffentlichen Rufes Jesu gelegentlich veranschaulichen wollten, so stempelt auch dieser Schluß 32, 14 das Zwiegespräch zwischen Jahve und Mose V. 9—13 zu einer für sich bestehenden Einzelanekdote. So wie sie lautet, konnte ein frommer Volksredner seine Aufforderung zu bußfertigem Gebete, als dem wirksamsten Hilfsmittel gegen die drohenden Strafen der Epidemie oder Hungersnot mit Hinweis auf das sein ganzes Volk rettende Gebet des Mose empfehlen, so auch gelegentlich einer rühmenden Verherrlichung Moses die Kraft seines Gebetes in der höchsten Not durch den gerechten Zorn Gottes anschaulich machen.

Wäre bei dem anderen Zwiegespräch 32, 30—34 die erzählende Schlußbemerkung richtig überliefert und ursprünglich zu ihm gehörig: „und Jahve schlug das Volk darum, daß sie das Kalb gemacht hatten, welches Ahron gemacht hatte", so würden diese jeder konkreten Nachricht widerstrebenden allgemein lautenden Worte versichern, daß das Volk in der Tat in seinem späteren Leben hinreichend erfahren habe, was Jahve in jenem Zwiegespräche zuletzt erklärt, daß er zu seiner Zeit die Sünde an dem Sünder abstrafen werde. Damit würde ausdrücklich die selbständige Natur dieser Anekdote als Veranschaulichung einer wichtigen Lehre hingestellt. Aber auch ohne diesen Schluß sticht die Ablehnung des an Röm. 9, 1 erinnernden

Selbstopferungsangebotes Moses durch die kategorische Erklärung Jahves, den Sünder aus seinem Buche zu tilgen, und der Vorbehalt, trotz seiner einstweiligen Entlassung des Volkes, es doch, wenn die rechte Stunde geschlagen, mit seinen Strafen einholen zu wollen, so deutlich hervor, daß man den Eindruck hat, hier wolle die Lehre, daß jede Sünde ihre Strafe finde, an einem konkreten Beispiel eingeschärft werden. Wo immer eine Gemeinde oder eine Generation in dem geläufigen Gedanken der die Sünde übersehenden Barmherzigkeit Jahves auf den alten sündigen Wegen verharrte, statt sich zur Demut und Buße leiten zu lassen, wenn drohende Unheilswolken am Horizont erschienen und nach einer Weile der Angst sich wieder verzogen, konnte ein frommer Redner den Stoff dieser Moseanekdote verwenden und so gestalten, und danach konnte sie in die Erzählung über den Sinaibund Aufnahme finden.

Diese wenigen Beispiele werden genügen, um zu beweisen, wie kurzsichtig es war, wenn man bei ihrer Analyse nur die drei Genesisquellen wiederzufinden erwartete und deshalb bis auf einen geringen Rest den ganzen Text, ohne der vielen anderen Hände zu gedenken, nach bloß mutmaßlichen Vorstellungen über den ursprünglichen Verlauf einer jeden und nach gewissen Stichwörtern an eben diese drei Quellen verteilen zu dürfen meinte.

2. Sieht man aber die vielen Hände an, welche in den mehr als tausend Jahren des Gebrauches dieses Gemeindebuches vor der Festsetzung unseres synagogalen Hebräers den Text abgeschrieben und vervielfältigt haben, so erkennt man leicht, daß es gerade um den Gebrauchswert jener Stichwörter für historiographisch-kritische Zwecke sehr übel bestellt ist. Da ich hierüber in der ersten Abhandlung des ersten Bandes, 1893, generell gehandelt habe, so kann ich mich hier auf wenige Bemerkungen zum Texte unserer Sinaierzählung beschränken.

In 34, 29 lesen wir: „und es geschah beim Abstiege Moses von dem Berge Sinai (Sept. B. om.: Sinai), und die zwei Tafeln der Eduth (Sept. om. „der Eduth") waren in der Hand Moses (Samar.-Pent.: in seiner Hand, wie 31, 15), und Mose war sich dessen nicht bewußt, daß die Haut seines Gesichtes leuchtend geworden war", und in V. 35: „dann sahen jedesmal die Kinder Israel das Gesicht Moses, daß („es" nach Sept.) leuchtend geworden war die Haut

des Gesichtes Moses" (das Unterstrichene om. Sept.), und dann tat Mose (om. Sam.) den Schleier wieder über sein Gesicht". So redet kein Erzähler, sondern ein Schulmeister, der seinen Zöglingen vormacht, wie man die prä- und suffigierten Pronominalformen der Umgangssprache durch entsprechende selbständige Nomina im Geiste ersetzen muß, um jene korrekt auszulegen und zugleich den Wert ihrer Kürze einsehen zu lernen. So verfährt aber auch dieser Erzähler nicht, wenn er z. B. in demselben V. 35 fortfährt „bis er hineinging, um mit ihm zu reden", wenn er in V. 29 sagt: „während er mit ihm redete", und wenn es vor V. 29, nachdem in V. 27 Jahve zu Mose gesprochen, heißt: „und er (Sept. statt dessen: Mose) war da bei Jahve 40 Tage und 40 Nächte ohne zu essen und zu trinken, und er schrieb auf die Tafeln die Worte des Bundes, den Dekalog" (V. 28). Gerade hier war es für den Leser dringendes Bedürfnis zu erfahren, wer der Schreibende war, ob Jahve oder Mose. Dann ist aber jene Hypertrophie auf pedantische Deutung eines vorliegenden Textes zurückzuführen. Dieser hatte nach Sept. in V. 35 bloß כי קרן — *ὅτι δεδόξασται*. Der Singular dieser 3. Person konnte nicht ohne formelle Inkorrektheit auf den Plural פני und nicht ohne materielle auf den Sing. Mose zurückbezogen werden; gemeint war nach V. 30 עור פ׳ מ׳, und die Einschiebung dieser drei Worte erzwang vom Leser die genaue Deutung.

Was ferner den ganzen Abschnitt V. 29—35 anlangt, so geht er, wie 33, 7—11, in eine Schilderung des dauernden Geschehens aus, daß Mose nach jeder Befragung der Gottheit in dem heiligen Zelte bis zur vollendeten Verkündigung der göttlichen Entscheide den Reflex der geschauten Herrlichkeit Gottes auf dem Gesichte trug (V. 34. 35). Was vorangeht, dient lediglich dazu, dieses als eine beständige Wiederholung dessen erscheinen zu lassen, was die Kinder Israel an Mose einmal erlebt hatten, als er nach den langen Tagen der Verzückung auf dem Gottesberge als Vertreter des versöhnten Gottes zu seinem Volke zurückkehrte. War der Bericht über dieses einmalige Erlebnis ein Bestandteil der Erzählung von V. 27. 28, so mochte V. 28 geschlossen haben mit den Worten ויתנם בידו: und er händigte sie ihm (oder: dem Mose) ein; und die natürliche Fortsetzung war (wie schon im ganzen richtig der einsichtige Schreiber des Sept.kodex 72 Holmes herausfühlte, wenn er schreibt

ὡς δὲ κατέβαινε Μ. οὐκ ᾔδει ὅτι δεδόξασται κτλ): ויהי ברדתו מן ההר „und es geschah, als er vom Berge herabstieg — Mose selbst aber war sich dessen unbewußt, daß usw. — da sah Ahron usw.", was genau dem heutigen Wortlaut von V. 29a[c] und 29b. 30 entspricht. Sobald diese Notiz aber mit V. 34. 35 oder 33—35 kombiniert und zu einer selbständigen Erzählung oder Schriftlektion gestaltet werden sollte, mußte die Orientierung, die sie im Rahmen der Gesamterzählung für jeden verständigen Hörer hatte, durch die ausdrücklichen Vorbemerkungen in V. 29a[ab] ersetzt werden. In dieser erweiterten Gestalt ist sie dann in unseren Pentateuch eingesetzt und dem kürzeren ursprünglichen Schlusse von V. 27. 28 vorgezogen worden, offenbar um zu veranschaulichen, wie die Verheißung Jahves, das ganze Volk, in dessen Mitte er weile, solle sehen, wie Wunderbares er an Mose tue (V. 10), sich alsbald in dieser signifikanten Auszeichnung seines Knechtes zu erfüllen angefangen habe.

Nehme ich dazu, daß in 34, 28 hinter ויהי שם Sept. das nicht notwendige Subjekt „Mose", in V. 32 Sept. und Sam. das nach V. 31 erwünschte אליו hinter נגשו darbieten, und daß umgekehrt das überflüssige משה in V. 33 in Sept. fehlt, und das כי in 34, 4 im Samaritaner, daß dagegen in 34, 10 Sept. „zu Mose" einfügen, wie 33, 21 die Lucianischen Kodizes, desgl. in 33, 18 „Mose" mindestens 10 Minuskeln, darunter auch zwei Lucianische mit „zu ihm", ferner daß beide Texte, der griech. und der hebr., in 24, 8 das überflüssige „Mose" darbieten, während in 24, 4 es an zweiter Stelle bloß der Grieche hat (hinter וישכם wie in 34, 4, wo gegen den Samaritaner auch im Hebräer offenbar das ם irrig verdoppelt und das zweite Mal = (מ(שה genommen worden ist), daß dagegen das störende „Mose" an zweiter Stelle in 24, 13 in Sept. fehlt, endlich daß in 20, 20 der Grieche אליהם hat, wo der Hebräer אל העם, so ergibt sich mir aus diesem allen, daß überall, wo in unserem Texte Explizierungen der Pronomina im Casus rectus oder obliquus durch Eigennamen oder Nomina überhaupt vorliegen, die für den verständigen Leser überflüssig sind, der Verdacht berechtigt ist, sie seien von späteren Händen vorgenommen, um den achtlosen Leser zum richtigen Verständnis zu zwingen.

Die gewählten Beispiele beziehen sich absichtlich nur auf für die Quellenscheidung im ganzen gleichgültige Dinge. Aber da die

Erwähnung Josuas neben Mose oder das Schweigen über ihn mehrfach als Kennzeichen für verschiedene Quellen angesehen worden ist, füge ich den angeführten Stellen noch eine besonders instruktive bei. Wenn es in dem eigentümlichen Stück 33, 7 ff. am Schlusse heißt: „und kehrte er (sc. Mose) ins Lager zurück, so stellte sich sein Diener Josua, Son Nuns, auf die Wacht (spr. נֵעֹר oder יֵעֵר vgl. Gesch. Israels, S. 96), ohne aus dem Zelte zu weichen“, so wird Josua, ohne daß er in diesem Zusammenhange ausdrücklich eingeführt wäre, als der Satellit Moses gedacht, wo dieser unmittelbare Einwirkungen Jahves erleidet, wie sie in dem verwandten Abschnitte 34, 33—35 als in dem Offenbarungszelte stattfindend geschildert werden. Da diese aber als Nachwirkungen und Wiederholung des intimen Verkehres Moses mit Jahve auf dem Berge hingestellt sind, sollte man denken, er werde als selbstverständlich anwesend auch auf dem Berge gedacht, und die Bemerkung „kein Mann steige mit dir hinauf“ in 34, 3 sei nicht so gemeint, als schließe sie auch den beständigen Adjutanten Moses aus. Aber ob das der Fall sei oder nicht, jedenfalls wird in Ex. 32, 17 Josua ohne weitere Bezeichnung als Begleiter Moses beim Abstiege nach dem ersten langen Weilen auf dem Berge ausdrücklich erwähnt, und dem entspricht es, wenn in 24, 13 beim Aufstiege nach dem Befehle Jahves: „steige zu mir auf den Berg“ (V. 12), der doch von Josua nichts sagt, geflissentlich „sein Diener Josua“ ihm zugesellt wird. Da klingt es nun sehr sonderbar, wenn es heißt: „da erhub sich Mose und Josua, sein Diener, und es stieg Mose auf den Elohimberg (V. 13), zu den Ältesten aber hatte er gesagt: bleibet hier, bis wir zu euch zurückkehren usw. (V. 14), und es stieg Mose auf den Berg“ (V. 15). Danach scheint Josua mit aufzustehen, aber nicht mit aufzusteigen (V. 13b u. V. 15), und doch setzt Mose, daß er den Josua zum Begleiter hat, wenn er beim Abschiede zu den Ältesten sagt „bis wir zu euch zurückkehren“. Es wäre die reine Torheit, die sonderbare Gestalt des Textes sofort aus der Zusammenschweißung zweier in Betracht Josuas total differierender Quellen zu erklären. Denn was zunächst V. 15 anlangt, so ist er der Anfang des Berichtes über Moses Erlebnisse auf dem Berge, nach hebr. Syntax soviel wie deutsches: „als er nun auf den Berg hinaufkam“, und wenn der Erz. einmal festgestellt hat, daß Mose den Josua bei sich hatte, so

brauchte er bei den Erlebnissen des Mose, auf die es ihm ankam, nicht immer aufs neue zu versichern, Josua sei dabei gewesen. Deshalb ist es eine richtige, aber überflüssige Glossierung, wenn der cod. B zu καὶ ἀνέβη Μωυσῆς in V. 15 hinzufügt: καὶ Ἰησοῦς. Dagegen ist in (V. 13) ויעל משה des Hebräers „Mose" eine ungehörige Explizierung des Verbalsubjektes, weil wer den Josua hat mit aufstehen lassen, ihn auch mit gehen lassen muß, gleichviel ob er das eine und das andere aus eignem Wissen und eignem Munde oder eins oder jedes von beiden aus den Schriften anderer Leute erzählt. Die hier einhelligen Autoritäten der Sept. haben bloß ἀνέβησαν = hebr. ויעלו. Aber da sie den Satz nicht mit ἀναστάντες (= ויקומו), sondern mit ἀναστάς im Sing. beginnen, entsprechend dem hebr. ויקם, so darf ἀνέβησαν zwar als richtige Deutung und nach der Struktur des Satzes als im Griechischen notwendiger Abschluß, aber nicht als Beweis für hebr. ויעלו statt ויעל angesehen werden.

Der Fehler steckt vielmehr in einer älteren Korruption, in der des Wortes ויקם. Beachtet man in V. 14: „zu den Ältesten aber hatte er gesagt: bleibet hier", so sieht man leicht, daß Mose vorher zu einem anderen Subjekte gesagt hatte: „komm mit mir". Das ist aber nicht der Fall, wenn Jahve in V. 12 zu Mose sagt „komm herauf", und der Erzähler V. 13 fortfährt: „da erhub sich Mose und sein Diener Josua", wovon das erste unnötig und das zweite unerwartet, und, wenn Josua nicht mitging, zwecklos erscheinen muß. Alle diese Übelstände heben sich mit einem Male, wenn wir nach 19, 20 herstellen וַיִּקְרָא מ׳ ליהושע und annehmen, daß erst unter Einfluß des folgenden מ aus ויקר(א) das jetzige ויקם und dann folgerecht aus ליהשע geworden ist ויהשע. Wenn Mose den Josua zu sich ruft, wo er aufsteigt, und den Übrigen befiehlt zurückzubleiben, so ist das ein richtiger Gegensatz, und dann weiß jedermann, daß der Mose, von dem gesagt wird: ויעל, den Josua bei sich hat. Dann begreift sich aber die Explizierung des Subjektes von ויעל durch „Mose" bei einem ängstlichen Deuter des heiligen Textes. Wenn er nämlich las: „und Mose rief den Josua und er stieg auf den Berg", so konnte ein unverständiger Leser meinen, Josua sei auf Befehl Moses heraufgekommen und habe seinerseits die Ältesten zurückbleiben heißen. Insofern ist diese richtige und überflüssige Explizierung eine Stütze für die von mir erschlossene Lesung.

3. Wichtiger ist die Frage nach dem Werte des Wechsels in der Bezeichnung des **Gesetzesberges**. Wir haben schon gesehen, daß der Name „Berg Sinai" in 34, 29, im Zusammenhange der Erzählung überflüssig und darum vom cod. B ausgelassen, dann erwünscht war, wenn mit V. 29 eine Einzelanekdote oder eine besondere Schriftlektion begann. Daß es aber auch in V. 32 „auf dem Berge Sinai" heißt, und zwar in allen berücksichtigenswerten Zeugen, erklärt sich daraus, daß Mose auch anderswo göttliche Befehle für Israel empfangen hat, und daß zu den „auf dem Berge Sinai" empfangenen nicht bloß die Forderungen 34, 11—26, die er für sich aufschreiben sollte (V. 27), gehörten, sondern auch die später im Pentateuch mitgeteilten (vgl. Lev. 27, 34 u. 26, 46). Sonst ist es das Natürliche, daß nachdem die Identität des Berges durch Eigennamen festgestellt ist, im Fortgange der Erzählung nur „der Berg" gesagt wird, wie in V. 29 selbst auf den „Berg Sinai" sofort „der Berg" folgt. So sagt das Deuteronomium, nachdem es durch die Nennung der Gegend „Horeb" den Hörer orientiert hat, immer nur „der Berg" für den Punkt in dieser Gegend, an dem die Gesetzesoffenbarung geschehen ist. Denn eine **Gegend**, in der dieser Berg gelegen ist, meinen auch die Stellen Ex. 3, 1 und 1. K. 19, 8 mit dem Worte Horeb, wenn es heißt אֶל הַר הָאֱלֹהִים חֹרֵבָה oder חֹרֵב, was ebenso gleichbedeutend ist wie in Dt. 4, 47 u. 41 „auf dem Jordanufer מִזְרְחָה שמש und מִזְרַח שׁ׳. Wie hier der Osten die ganze Himmelsrichtung vom Jordan aus ist, in welcher neben **weiter** östlich gelegenen auch die hier gemeinte Landschaft liegt, und wie in Gen. 27, 43: אֶל לָבָן חָרָנָה das Haus Labans das contentum und Haran das continens ist, ebenso verhält sich „der Elohimberg" zu „Horeb". Deshalb ist es nicht zu verwundern, daß wie in 18, 5, so auch in unserer Perikope zwar „der Elohimberg", dessen Lage in Horeb durch 3, 1 genügend bestimmt und nach 3, 12 als Ziel der Wanderung vor Augen gestellt war, aber nicht mehr das Wort Horeb wiedererscheint. Man hat es zwar in מהר חרב 33, 6 zu finden gemeint. Aber abgesehen von der Unerhörtheit dieses Ausdruckes im ganzen A. T., hat noch niemand zu zeigen vermocht, wie die Israeliten, die sich ihren Schmuck von ihren Körpern (מעליך V. 5) reißen sollen, ihn haben von dem angeblichen ‚Berge Horeb' abreißen können. Denn ‚vom Berge Horeb' ist ein



räumlicher Begriff, wie **Luther** mit seinem leider das Gegenteil von מִן ausdrückenden „vor dem Berge Horeb“ richtig anerkannt hat. Wäre er aber zeitlich gemeint, so müßte man gegen alle Natur doch erst einen Begriff räumlicher zeiterfüllender Bewegung im Geiste ergänzen, also z. B. בְּנָסְעָם „als sie fortzogen“ oder „nachdem sie fortgezogen waren“; und dann erkläre man, wie der eine jetzt von Jahve verlangte Akt (V. 5b) nicht während des Aufenthaltes in Horeb, sondern erst nach demselben vollzogen worden ist! Denkt man aber, „der Berg Horeb“ bedeute einen Merkstein in der Geschichte Israels; bis zu ihm haben sie sich geschmückt, danach sich ihren Schmuck abgerissen, so widerspricht die Natur dieses Aktes als einer einmaligen Handlung der Natur der angeblichen Zeitbestimmung, sofern sie statt einen Zeit**punkt** eine Zeit**linie** setzt, welche bis zum Ende der Wanderung in der Wüste, ja bis zum heutigen Tage reicht. Also ist מהר חורב eine Korruptel. Wer erwägt, daß hier erzählt werden soll, wie das bisher eigenwillige Volk (V. 3. 5a) dem Befehle Jahves: הורד עדיך (V. 5b) sofort opferwillig nachgekommen sei, wird hinter עדים erwarten הוֹרֵד, aber nicht חוֹרֵב, und wird מהר aussprechen = מַהֵר. Dann haben wir einen Satz: „sie rissen sich ihren Schmuck ab, **eilig machend** das Herunterreißen (das Jahve befohlen)“ wie Dt. 9, 21: „ich zerschlug es, das Zermalmen gründlich besorgend“. Damit scheidet diese Stelle als Einwand gegen den obigen Satz aus, und es bleiben für den Gesetzesberg nur die zwei Eigennamen „der Elohimberg“ und „der Sinaiberg“ über.

Denn auch der erste ist ein **Eigenname**, den der Berg nach seiner Einführung in Ex. 3, 1 und nach 18, 5 (aus der Seele Jethros) bei den Stämmen trug, unter denen der Flüchtling Mose gegastet und gehütet hatte. Aber er ist ein Würdename, dergleichen aus epithetis ornantibus geschöpft, andere Namen mit undurchsichtig gewordener Bedeutung für dasselbe Individuum nicht ausschließen, wie die Bezeichnung „der Hexenberg“ sich mit dem „Brocken“ verträgt. Er heißt nicht הר אלהים wie z. B. der Basan in Ps. 68, 16 d. h. ein Berg, an dessen Natur man die Größe der Gottheit ersieht, die ihn hervorgebracht, sondern mit dem Artikel ה' האלהים, wobei dieser ebenso generisch gemeint ist, wie in שער הסוסים oder עמק השדים oder הדגים, wenn הַשֵּׁדִים die ursprüngliche Aussprache,



oder wie Gen. 35, 28, dessen האלהים dasselbe meint, was die Engel Elohims in 28, 12. Heißt der Berg aber so im Munde der dort streifenden Hirten, um ihn von anderen Bergen derselben Gebirgslandschaft zu unterscheiden, so verrät er den Volksglauben, daß hier göttliche Wesen oder Geister sich versammeln oder vorzugsweise gern ihr Spiel treiben, und daß man ihn deshalb, je nachdem diese Wesen vorgestellt sind, meiden oder aufsuchen müsse. Das mag veranlaßt sein durch Erlebnisse besonderer Naturphänomene oder auch durch dunkle Erinnerung an ein hier früher befindliches nun untergegangens Heiligtum, meinetwegen des Gottes Sin. Er heißt also nicht in dem Sinne הר האלהים, in welchem bei den Israeliten, האלהים sich mit Jahve decken und geradezu an des letzteren Namens Statt als Eigenname fungieren kann. Zwar findet sich an einer Stelle (Num 10, 33) dafür הר יהוה, aber da sie nichts Neues einführen will, sondern zurückweisen, da sie für sich allein steht, und da an den nicht sehr zahlreichen Stellen, wo הר יהוה im A. T. erscheint, dieses ein spezifischer Würdename für den Zion ist, so beruht sie entweder auf der Ersetzung des Kompendiums für האלהים durch die Chiffre יהוה von seiten eines achtlosen Abschreibers, der da wußte, daß in der Sinaierzählung beide Bezeichnungen sonst denselben Gott meinen und einander vertreten, oder, was ich für wahrscheinlicher halte, auf einer falschen Deutung von מחרב (vgl. Dt. 1, 19), bei welcher מהר gelesen und der folgende Buchstabe als Kompendium des Gottesnamens entziffert wurde.

Dieser Name kommt nun gegenüber dem (31, 18 eingeschlossen) zehnmaligen Auftreten von הר סיני in unserer Perikope im hebr. Texte nur einmal vor, und das seltsamerweise nicht am Anfange der Erzählung, wo es doch nach 18, 5; 3, 1. 12 am nächsten gelegen hätte, sondern erst 24, 13, hier allerdings am Beginn eines neuen Kapitels in der Gesamterzählung. Aber es scheint nur so, auch wenn wir, wie billig, von dem (ὄρος) τοῦ θεοῦ, das die Sept.-minuskel 52 in 19, 18 für סיני (הר) bietet, absehen. Denn gerade der Anfang der Erzählung 19, 3 lautete nach dem hier zweifellosen Texte der Sept.: „Mose aber war auf den Elohimberg gestiegen“, und das ist ursprünglich; denn des Hebräers „M. war zur Gottheit emporgestiegen“, würde wie Eliä Aufsteigen zum Himmel verstanden werden müssen, da nirgends vorher gesagt ist, daß sein Gott

statt im Himmel sich auf diesem Berge befunden habe. Es wird zwar fortgefahren: „und Jahve rief ihm von dem Berge aus zu". Aber so gewiß dieses מן ההר die vorherige Nennung des Ortes in אל הר האלהים nach dem ursprünglichen Texte voraussetzt, so unnatürlich klingt es. Denn suchte und fand Mose Gott auf dem Berge, auf den er emporstieg, warum heißt es dann nicht: „und Jahve redete zu ihm auf dem Berge"? Das Rufen setzt doch eine relative Ferne zwischen Gott und Mose; und wollte man wie 19, 20 u. 24, 17 zwischen dem höchsten Gipfel, als dem Standorte Gottes, und einem darunter liegenden Vorsprung, als dem Orte Moses unterscheiden, wovon hier doch nichts angedeutet ist, so würde wieder das generelle „vom Berge herab", das den Mose am Fuße des Berges denken heißt, statt „vom Gipfel des Berges herab" (19, 20; 24, 17) absolut unerklärlich sein. Im übrigen läßt die Erzählung erst am dritten Tage den Gott auf den Berg herunterfahren und dort Wohnung nehmen. Ist er aber vorher im Himmel gewesen, so kann es auch nur die vom Himmel kommende Stimme Jahves gewesen sein, die Mose in der Einsamkeit des Elohimberges, in die er nach 19, 3a hinaufstieg, vernommen hat, wie Abraham die Stimme des Engels in Gen. 22, 11. Deshalb ist die vom Vatikanus und mindestens zwei Minuskeln dargebotene Lesung ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (מן השמים) statt ἐκ τοῦ ὄρους nicht als innergriechische Verderbnis von ὄρους, sondern als Wiedergabe des ursprünglichen Hebräers anzusehen.

Unter diesen Umständen ist es absolut unberechtigt, um des Wortes Haelohim und des Wortes Jahve willen diese zwei notwendig zusammengehörigen Sätze an zwei Quellenschriftsteller, und zwar an die zwei der Genesis zu verteilen, von denen angeblich der eine den Gott Israels Haelohim und der andere ihn Jahve nennt. Diesen differenten Sprachgebrauch hatten auch andere Leute. Denn in dem Namen „der Elohimberg" ist das artikulierte Elohim nicht identisch mit Jahve; und außerdem hat man sich gegenwärtig zu halten, daß die autoritative Quelle für den ältesten Erzähler, das Bundesbuch, mit den Worten eingeleitet sein konnte: „Dieses sind die Worte Jahves, die er zu Mose redete, als Israel in der Wüste Sinai lagerte und Mose auf den Elohimberg stieg; und Jahve rief ihm vom Himmel her zu usw." Selbst wenn der Jahvist den Berg seinerseits den Berg Sinai zu nennen pflegte, hatte er weder

Recht, noch Grund bei der Reproduktion jener Quelle ihren anderen Ausdruck durch seine gewohnte Rede zu ersetzen.

Nachdem in dem Anfange des zweiten Kapitels unserer Erzählung 24, 13 der Berg als „der Elohimberg“ festgestellt ist, finden wir es sehr natürlich, daß von nun an bloß noch „der Berg“ gesagt wird, wie es auch der geschlossene Fortschritt des Berichtes in 24, 15. 18; 32, 1. 15 wirklich bestätigt. Ebenso erwarten wir es nach dem Satze 19, 3: „Mose war auf den Elohimberg gestiegen“, als dem Anfange des ersten Kapitels; und in Wirklichkeit steht auch das bloße „der Berg“ in 19, 12. 13. 14. 16. 17; 20, 18. Allerdings finden wir überraschenderweise dort in 24, 16 den Berg als den B. „Sinai“ bezeichnet. Aber schon das dreimalige „und Mose stieg hinauf“ in V. 13. 15. 18 zeigt, daß hier eine Überladung der Erzählung durch nachträgliche Glossierung stattgefunden hat; und gerade diese Schilderung vom Herabfahren (denn mit Sept.: κατέβη ist statt וישכן zu lesen: וירד) der Herrlichkeit Jahves auf den Berg und von der Erscheinung des fressenden Feuers auf seiner Spitze vor den zuschauenden Israeliten paßt ursprünglich nur zu V. 9—11. Denn nur wenn ihnen Jahves Herrlichkeit wie fressendes Feuer erschien, hat es des Gegensatzes wegen Bedeutung, daß in V. 11 gesagt wird „den Vertretern Israels sei trotzdem kein Schade widerfahren“, und in V. 10, daß ihnen sich Gott in der Klarheit der Gnade gezeigt habe. Das jetzt in V. 9 unvermittelt eintretende Aufsteigen Moses mit den Delegierten ist aufs beste motiviert, wenn das V. 16. 17 neu Erzählte vorherging. Dann erscheint zur Bestätigung des menschlichen Aktes der Bundschließung nun der Gott in seiner Herrlichkeit und läßt sich beim Bundesmahle gewissermaßen als ihr Wirt von den Vertretern des menschlichen Paziszenten erschauen. Denn nach 24, 1 läßt sich vor V. 9 der Satz 24, 16: ויקרא א(להים) למשה (denn so ist nach der Sept. κύριος das sonst überflüssige א in hebr. אל zu deuten) ohne weiteres als Aufforderung zu eben dem verstehen, was V. 9 sagt: „Da stieg hinauf Mose und Ahron usw.“ Gehört aber dieser Satz ursprünglich hinter V. 4—8, so genügte nach V. 4 („unten am Berge“) auch für ihn „herab auf den Berg“, und die Zufügung des Wortes Sinai erscheint als eine Explizierung, welche sich dann empfahl, wenn das vor V. 9 Ausgefallene als eine aus sich selbst zu verstehende Randbemerkung

beigeschrieben wurde, um nachher am Ende des ganzen Abschnittes seine Stelle im Texte zu finden.

Noch deutlicher ist dasselbe zu erkennen in 19, 18. Wer gelesen hat: „am dritten Tage früh entstand ein gewaltiges Donnern und Blitzen auf dem Berge (V. 16), und Mose führte das Volk dem Elohim entgegen aus dem Lager, und sie stellten sich auf am Fuße des Berges“ (V. 17), wird sich überrascht finden, wenn er weiter liest: „und der Berg Sinai war ganz in Rauch gehüllt“ (V. 18). Je einheitlicher der Bericht ist, desto störender der Kontrast zwischen der anfänglichen Harmlosigkeit in der Bezeichnung des Ortes und der hinterher auftretenden geographischen Präzision. Das haben schon die Sept. gefühlt und den präzisen Ausdruck gleich auch das erste Mal gebraucht, nach dem vatikanischen Kodex B und den Lucianischen obendrein auch das zweite Mal. Hier, wo gesagt werden soll, was das Volk an dem Berge gewahrte, an dessen Fuße es stand, um darob in Entsetzen zu geraten (denn statt כל ההר am Ende des Verses ist nach Sept. כל העם wiederherzustellen), genügte das einfache Pronomen an der betonten Stelle: „der aber“ = ההוא oder, phonetisch geschrieben: ההו. Las dies ein Abschreiber als ההר, so mußte das durch den Genetiv סיני ergänzt werden, um verständlich zu sein; oder las er es als הוא, so konnte er die Möglichkeit der Rückbeziehung auf das Volk (V. 17), als das letzte Subjekt, dem „Idioten“ nicht besser verbieten, als durch diese richtige Explizierung.

Nicht anders steht es mit dem anscheinend von Jahve gesprochenen Satze 19, 11: „denn am dritten Tage wird Jahve herabfahren vor den Augen des ganzen Volkes auf den Berg Sinai“. Schon der Schreiber der Sept.minuskel 72 hat das seltsam gefunden, daß derselbe Jahve, der V. 9 sagt: „siehe, ich komme zu dir“, hier von sich in der dritten Person sprechen sollte, und deshalb *καταβήσομαι* geschrieben. Aber ebenso sonderbar ist es, daß der nach V. 3 auf dem Elohimberge Jahves Stimme hörende Mose von jenem erst darüber orientiert wird, daß der Berg, auf den er herab kommen wolle, der Sinai heiße. Dazu kommt, daß diese Ortsbestimmung in Sept. vor den Worten לעיני כ׳ הע׳, im Hebräer hinter ihnen steht und deshalb in dem einen oder dem anderen Texte als später eingetragen angesehen werden kann, und im Zusammenhange

die Ortsangabe überhaupt entbehrt werden mag. Natürlicher wäre zwar, wenn Jahve gesagt hätte, wie 3, 11 „auf diesem Berge“, und dann begriffe man leicht, wie der Explikator dieses durch „Berg Sinai“, und nicht durch das im Munde Jahves unpassende „Elohimberg“ auslegte. Endlich besteht die Möglichkeit, daß der Satz V. 11b mit der Aussprache ירד eine außerhalb der Erzählung stehende Randglosse war zu „auf den dritten Tag“, mit dem Sinne: „denn am dritten Tage ist er herabgekommen auf den Sinai, wie es V. 20 heißt“.

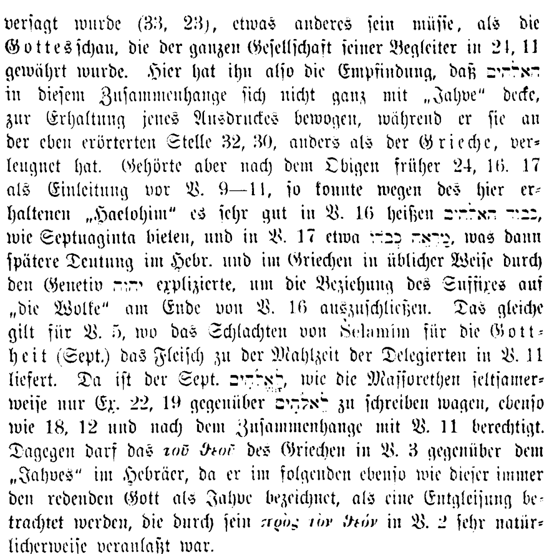
Noch verwunderlicher ist freilich, daß gerade in 19, 20 versichert wird, Jahve sei auf den „Berg Sinai“ herabgefahren, nachdem es eben in V. 18 erst gesetzt war, und daß dann in der auf diesem Berge gehaltenen Unterredung zwischen Jahve und Mose über die Innehaltung der gebührenden Entfernung von seiten des Volkes jener zwar sich begnügt zu sagen: „sie sollen sich nicht neugierig zu Jahve drängen“, weil alle wissen, wo Jahve jetzt ist; Mose dagegen dem Gotte sagt: „auf den Berg Sinai“ dürfe das Volk nicht herauf kommen. Die Sept.minuskeln 58. 72 lassen deshalb sich an dem einfachen *„heraufkommen“* vernünftigerweise begnügen. Damit wird freilich das Alleranstößigste nicht beseitigt, daß hier Jahve wie ein König erscheint, der vor seinem Kommen dem Polizeichef einer Stadt den Befehl erteilt hat, das Haus, in dem er Wohnung nehmen will, gehörig gegen das Volk abzusperren, der dann aber, dieses Befehles nicht mehr eingedenk, nach seiner Ankunft, um Unannehmlichkeiten zu verhüten, demselben Manne noch einmal befiehlt, vor neugierigem Gaffen und Andrängen zu warnen, und sich dann daran erinnern lassen muß, daß er selbst vorher bereits Absperrungsmaßregeln befohlen, und daß diese auch prompt ausgeführt seien; der König habe sich also unnötige Sorge gemacht. Wenn irgend wo, wird hier offenbar, daß an dieser Erzählung „viele Hände“ die Spuren ihrer Tätigkeit hinterlassen haben, und da die meisten unter diesen vielen den Gesetzesberg als den Berg Sinai zu bezeichnen gewohnt waren, so ist es unmöglich, diesen Ausdruck zum Signalement einer Urquelle zu machen und ohne bedächtige Überlegung der Frage nach seiner Authentie, die Sätze, in denen er erscheint, dieser Urquelle zuzuschreiben.

4. Nicht besser steht es aber um die Differenz der gebrauchten



Gottesnamen als ein sicheres Erkenntnismittel bei der Quellenscheidung, wenn man alle Textquellen zu Rate zieht. In der zweiten Hälfte der Erzählung Kap. 32—34 — von 31, 18 sehe ich ab, weil hier der Genetiv אלהים nur das Adjektiv „göttlich" umschreibt — wird trotz der Buntheit der Stoffe die Gottheit etwa 30 Male erwähnt und überall mit „Jahve" bezeichnet, wie im Hebräer, so auch im Samaritaner und in Septuaginta. Die Rezension, aus der diese griechische Übersetzung stammt, hat nur an der einen Stelle 32, 30: πρὸς τὸν θεόν. Dies kann sehr wohl ursprünglich sein, da als Ziel der in Aussicht genommenen Bewegung (אעלה) der Berg gemeint ist, auf welchem die Gegenwart Gottes sich eine entsprechende Erscheinung gegeben hat, wie 19, 3 (nach dem jetzigen hebr. Texte), und wie 20, 21 nach allen Texten. Und wie es hier nicht anstößig ist, daß der dann redende Gott sofort Jahve genannt wird, ebenso gut konnte in 32, 31 fortgefahren werden: „und so kehrte Mose zu Jahve zurück und sprach". Dazu kommt, daß die Erzählung überall wohl sagt „Mose stieg auf den Berg", aber (obwohl sie 19, 24; 24, 1 und V. 12 mit nachfolgendem „auf den Berg" die Gottheit verbietend oder gebietend so reden läßt) nie: „er stieg zu Jahve hinauf", vielleicht in dem Gefühl, das verstoße gegen das religiöse Dekorum. Hiernach darf man sagen: schon in früher Zeit hat der Abschnitt Ex. 32—34 eine Rezension erfahren, bei welcher für den Gott Israels nur der eine Ausdruck „Jahve" geduldet wurde, und in Konsequenz derselben ist in dem palästinensischen Texte auch das eine, durchaus gerechtfertigte האלהים, das der griechische bewahret hat, in „Jahve" umgeschrieben worden.

Ganz anders ist es in der Erzählung des 24. Kapitels. Sehe ich hier ab von den signifikanten Ausdrücken: „der Gott Israels" (V. 10) und „der Elohimberg" (V. 17), in welchen alle Zeugen übereinstimmen, so findet sich die Gottheit etwa 12 Male mit Namen erwähnt, einmal in allen Texten als האלהים (V. 11), elfmal als „Jahve" im palästinensischen. Dagegen finden wir an vier dieser Stellen im griechischen Texte statt dessen הָאֱלֹהִים, nämlich in V. 2. 3. 5. 16. Die Tendenz der Unifizierung ist im palästinensischen Hebräer auch hier sichtbar. Aber hier hat er doch „Haelohim" in V. 11 beibehalten, weil er darin angedeutet fand, daß das Angesicht Jahves zu sehen, was selbst einem Mose in völliger Heimlichkeit



versagt wurde (33, 23), etwas anderes sein müsse, als die Gottesschau, die der ganzen Gesellschaft seiner Begleiter in 24, 11 gewährt wurde. Hier hat ihn also die Empfindung, daß האלהים in diesem Zusammenhange sich nicht ganz mit „Jahve" decke, zur Erhaltung jenes Ausdruckes bewogen, während er sie an der eben erörterten Stelle 32, 30, anders als der Grieche, verleugnet hat. Gehörte aber nach dem Obigen früher 24, 16. 17 als Einleitung vor V. 9—11, so konnte wegen des hier erhaltenen „Haelohim" es sehr gut in V. 16 heißen כבוד האלהים, wie Septuaginta bieten, und in V. 17 etwa נִרְאָה כְבוֹדוֹ, was dann spätere Deutung im Hebr. und im Griechen in üblicher Weise durch den Genetiv יהוה explizierte, um die Beziehung des Suffixes auf „die Wolke" am Ende von V. 16 auszuschließen. Das gleiche gilt für V. 5, wo das Schlachten von Selamim für die Gottheit (Sept.) das Fleisch zu der Mahlzeit der Delegierten in V. 11 liefert. Da ist der Sept. לָאֱלֹהִים, wie die Massorethen seltsamerweise nur Ex. 22, 19 gegenüber לֵאלֹהִים zu schreiben wagen, ebenso wie 18, 12 und nach dem Zusammenhange mit V. 11 berechtigt. Dagegen darf das *τοῦ θεοῦ* des Griechen in V. 3 gegenüber dem „Jahves" im Hebräer, da er im folgenden ebenso wie dieser immer den redenden Gott als Jahve bezeichnet, als eine Entgleisung betrachtet werden, die durch sein *πρὸς τὸν θεόν* in V. 2 sehr natürlicherweise veranlaßt war.

Damit komme ich auf die letzte der angeführten Stellen. Wie sonderbar kontrastiert doch in diesem Texte die Sorglosigkeit, mit der der Erzähler nach der langen Gebotereihe von 20, 22—23, 33 in den Gang des geschichtlichen Berichtes zurückleitet, um auf den Akt des Bundesschlusses zu kommen, wenn er sagt „zu Mose aber hatte er gesagt" und dem Leser es überläßt, das Subjekt sich selbst zu ergänzen, und andrerseits die peinliche Pedanterie, mit der der redende Jahve statt wie V. 12 „zu mir", was mindestens 14 Sept.minuskeln in richtigem Instinkt mit *πρός με* ausdrücken, um jedes Mißverständnis auszuschließen sagt: „zu Jahve"; desgleichen in V. 2 statt „du allein zu mir" vielmehr „Mose, er allein, zu Jahve" und statt „mit dir" vielmehr „mit ihm"! Dieses letztere ist nun freilich ein bloßer Schreibfehler für der Sept. עִמָּם, dessen Suffix sich auf die הֵם bezieht, die nach V. 1 mit Mose auf den Berg steigen dürfen.

Ferner ist klar, daß der Einleitungssatz als ursprünglich zu gelten hat und verstanden werden konnte, wenn, wie die Wortstellung zweifellos verrät und auch schon von anderen Gelehrten erkannt ist, ihm Jahveworte vorangingen, die dem Volke, und nicht Mose galten. Da diese nun nicht mit überliefert waren, mußte man: „er sprach: komm herauf zu mir" authentisch deuten; und ganz entsprechend der späteren Deutungsmethode fand man das Mittel, indem man das ursprüngliche אלי in אל י(הוה) zerlegte. Damit war das redende Subjekt gesichert. Daß aber (statt „du allein") „Mose, er allein soll nahe herankommen" gesagt wird, läßt sich nur rechtfertigen, wenn hier nicht die direkten Worte Jahves, sondern seine Meinung in indirekter Redeform wiedergegeben werden sollte: „im übrigen sollte nur Mose allein nahekommen, sie nicht, und das Volk überhaupt gar im Tale bleiben". Dann mußte natürlich in direkter Rede gedachtes אלי in die dritte benannte Person umgesetzt werden, entweder in „zu Jahve" (Hebr.) oder „zu Gotte" (Sept.). Da aber unzweifelhaft das räumliche Nahen die räumliche Erscheinung der Gottheit voraussetzt, so ist der Sept. אל האלהים ebenso wie 32, 30 bei ihnen, und wie das Haelohim in 24, 11 auch beim Hebräer, zumal sie vorher und nachher (abgesehen von V. 3) *ὁ κύριος* haben, wirkliche Überlieferung und für feinsinniger zu halten, als das „Jahve" des Hebräers. Die Sache ist aber insofern gleichgültig, als wir hier nicht einen ursprünglichen Schriftsteller, sondern eine Hand gewahren, die gefühlte Lücken in einem vorliegenden Texte vorsichtig auszufüllen sucht.

Ich komme zu dem Abschnitte 19, 16—20, 26, aus dem einerseits 20, 2—17 und andrerseits 20, 22—26 als dem Erzähler überkommenes Material ausscheiden. In den bleibenden 15 Versen wird die Gottheit im Hebr. 16 mal ausdrücklich bezeichnet, 6 mal mit (ה)אלהים, 10 mal mit „Jahve". Mit einer Ausnahme (20, 1) hat dort auch der Grieche *ὁ θεός*, dagegen hier (in 19, 20 (bis). 22. 24 (bis) nur 4—5 mal *κύριος* oder *ὁ κύριος*. Die zwei Stellen, wo אלהים ohne Artikel erscheint, sind verschieden zu beurteilen. Denn in 20, 19 ist אל — אלהים wie אל איש in 34, 3 = „kein Mensch", so = „kein Gott, keine göttliche Erscheinung soll mit uns reden"; und was 20, 1 anlangt, so wird jeder, der nach dem Obigen 19, 20—25 als eine wunderliche Episode ansieht, den Satz 20, 1 unmittelbar an 19, 19 wie an seine Ankündigung knüpfen und jede Subjekts-

bezeichnung bei וידבר überflüssig finden. Denn in dem Satze: „Mose redete und Haelohim antwortete ihm“ ist Mose als der ער — der fragende Wächter — und Jahve als der ענה — der Bescheid gebende Ankömmling — gedacht; und damit stimmt es, wenn alsbald fortgefahren wird „und redete alle diese Worte“, deren erstes die erwartete Selbstbezeichnung: „ich bin Jahve, dein Erlösergott“ bringt. Sobald aber 20, 1—17 eine besondere Lektion bildeten, und nachdem die VV. 19, 20—25 mit dem Schluß „und Mose sagte es ihnen“ den Zusammenhang zerschnitten hatten, war es erwünscht, das nun vermißte Subjekt zu bezeichnen. Man schrieb also die Chiffre für Jahve in den Text, die der eine Rezensent als אדני d. i. *κύριος* (so Sept.), der andere אלהים aussprach (so der Hebr.). In einer Zeit als man für die Chiffre יהוה noch nicht durch die Vokale [illegible] oder [illegible] die gewollte Aussprache vom Vorleser erzwang, hatte man kein anderes Mittel, als die Konsonanten von ʼAdonaj und ʼElohim an die Stelle der Chiffre zu setzen.

Scheiden wir demnach diese beiden aus, so hat in 20, 20. u. 21 der Hebräer der Tendenz der Unifizierung widerstanden, weil das Gefühl noch lebendig war, daß hier „Haelohim“ die raumerfüllende göttliche Erscheinung meinte. Ebendasselbe gilt aber auch für 19, 17. 19. Dann hat aber unter allen Umständen der Grieche Recht, wenn er in 19, 21 und V. 22 (nach der ursprünglichen Lesung der Luc. Codd. und A, ohne *κυρίῳ* vorher), und V. 24 hinter den Verben der Bewegung das Ziel nicht, wie der Hebräer mit אל יהוה sondern mit אל האלהים ausdrückt, und wenn er das sichtbar Herabfahrende in V. 18 mit Haelohim, und nicht mit Jahve (so Hebr.) bezeichnet. Und das ist um so sicherer wirkliche Überlieferung, als der Grieche in dem Abschnitte 19, 20—25 sonst, wo der befehlende oder der strafende Gott, bisweilen überflüssigerweise, als benanntes Subjekt auftritt, mit dem Hebräer (*ὁ*) *κύριος* = יהוה sagt, und solche Inkonzinnitäten nicht scheut, wie: „zu Haelohim sollen sie nicht herzudrängen, daß Jahve sie nicht schlage“ (V. 22. 24). Um diesen harten Wechsel im griechischen Text auszugleichen, haben Codd. wie B, auch die Lucianischen, vereinzelt, und durch ganze Strecken hindurch die Min. 15 die differenten Namen durch die hybride Formel *κύριος ὁ θεός*, wie der Hebr. in Gen. 2. 3 ausgeglichen. Von den zwei scheinbaren Ausnahmen, daß nämlich für gedachtes „er“ in der

überflüssigsten Weise vom Hebräer „Jahve“, vom Griechen ὁ θεός und für gedachtes „zu ihm“ von jenem „zu Jahve“, von diesem „πρὸς τὸν θεόν gesetzt wird (19, 21 u. 23), ist, wenn am ersteren Orte nicht das κύριος der Lucianischen Codd. als ursprünglich zu gelten hat, das gleiche zu sagen, wie vom Hebräer, daß die unifizierende Tendenz das Übergewicht erhalten habe. Denn in V. 21 folgte in demselben Verse alsbald πρὸς τὸν θεόν und dem 23. Verse ging das Stichwort τῷ θεῷ in V. 22 vorher, und da V. 23 die Antwort ist an den, der in V. 21. 22 geredet hatte, so konnten nicht für den Redenden und den Antwortempfänger verschiedene Nomina gesetzt werden.

Es erübrigt noch der Anfang der Erzählung in 19, 3—15. Wenn wir hier von V. 3a absehen, wo nach dem Obigen statt אֶל הָאֱלֹהִים zu lesen ist אֶל הַר הָאֱלֹהִים, und dieses nicht als „Berg des Gottes Israels“, sondern als „Götterberg“ und als Eigenname verstanden werden muß, so finden wir die Gottheit hier 8 mal benannt, und zwar im Hebräer jedesmal mit Jahve, im Griechen je viermal mit ὁ θεός und mit κύριος (die Lucianischen Codices, nach denen de Lagarde κύριος ὁ θεός in V. 3 drucken ließ, obwohl zwei von ihnen, Min. 19 u. 58, ὁ θεός nicht haben, sind wie ihr ἐκ τοῦ ὄρους st. οὐρανοῦ beweist, nach dem Hebr. korrigiert), und zwar so daß die 4 ὁ θεός hintereinander in der unzerreißbaren Erzählung V. 3—8 stehen und die 4 κύριος ebenso in den darauf folgenden Versen 9—11. Liest man jene im Hebr. und im Griechen hintereinander, so hat man den Eindruck, der Grieche erzählt in elohistischer Rezension, und der Hebr. in jahvistischer dieselben Sachen in denselben Worten. Und das läßt sich aus vernünftiger Unifizierung erklären. Faßte man den Elohimberg in V. 3a als Eigenname, so konnte jeder den Namen Jahve gebrauchende Schriftsteller oder Rezensent fortfahren, auf diesem Berge habe Mose vom Himmel her die Stimme J a h v e s vernommen, und dann den Namen Jahve beibehalten, ob er nun erzählte oder als Rezensent das erzählt Vorliegende durch Explizierung des subjectum implicitum für den Leser deutete. Der Grieche aber oder sein Hebräer faßte das הָאֱלֹהִים in „der Elohimberg“ verzeihlicherweise als Namen des Gottes Israels, und, um Inkonzinnität zu vermeiden, ersetzte er in dem ersten Teile des Berichtes über das auf dem Berge Geschehene das

ihm befremdliche Jahve durch Haelohim, während er in dem zweiten, im Anfange (V. 9b) als Duplette zu V. 8b und deshalb als relativ selbständig erscheinenden Teile kein Bedenken mehr gegen die Beibehaltung des Namens „Jahve" trug. Daß er aber auch schon in V. 9a „Jahve" sagte, obwohl dieser Satz mit dem Vorangehenden unzerreißbar zusammhängt, tat er in demselben Streben nach Gleichförmigkeit, weil er sich sagte: das Subjekt, das in V. 10ff. Maßregeln zur Vorbereitung auf sein Erscheinen gibt, muß da, wo es sein Erscheinen ankündigt (V. 9a) ebenso heißen wie in V. 10ff.

Endlich ist aber noch dessen zu gedenken, daß in dem griechischen Texte, wenn ich recht zähle, 7 Male der Gottesname erscheint, wo er im heutigen Hebräer nicht zu finden ist. Erstens am Schlusse von 19, 24, wo *κύριος* eine der überflüssigsten Deutungen des Subjektes von יפרץ ist; aber in V. 22 hat der Hebräer sich derselben Pedanterie schuldig gemacht. Zweitens ליהוה am Schlusse von 24, 1. Der Ausdruck: „und betet an (oder nach Sept. „sie sollen anbeten") von ferne den Jahve" hat seine Gleiche in Jer. 51, 50 זכרו מרחוק את יהוה und entspricht ganz der Manier dieses Hebräers, der im Anfange desselben Satzes אלי = „zu mir" in „zu Jahve" umgesetzt hat. Drittens in 24, 16b: und Jahve rief den Mose (zu sich). Da dafür קרא ל üblich ist, der Hebr. aber hier אל hat, wie in dem anders gemeinten 19, 3 (= etwas zurufen), so darf das überflüssige א als Kompendium für אלהים angesehen und dieses wie das in 20, 1 beurteilt werden. Viertens hinter אנא 32, 31: *κύριε*, womit aber in Gebetsanreden auch אדני wiedergegeben wird, und dieses oder יהוה steht an allen 11 Stellen des A. T.s, wo so gebetet wird, hinter אנא. Also hat der Hebräer אדני hinter dem ähnlichen אנא verloren. Fünftens in 33, 14 nach Vulg. und etwa 20 Minuskeln hinter ויאמר: *κύριος*. Wenn ויאמר richtig, was ich bezweifle (s. unten S. 473), ist die Explizierung sehr erwünscht; aber bei der harmlosen Unterlassung der Bezeichnung der beiden Redner in V. 15. 18. 19. 20 darf sie auch in V. 14 nicht verlangt werden. Sechstens in 34, 10, wo יהוה in dem folgenden הנה untergegangen sein kann. Siebentens endlich am Schlusse von 34, 34. Hier entspricht *ὅσα ἐνετείλατο αὐτῷ κύριος* dem hebräischen את אשר יצוה. Das könnte heißen: „Mose redete zu ihnen was er ihnen jedesmal befahl" oder befehlen wollte = יְצַוֶּה. Aber nach V. 29. 32

ist vielmehr das Mitbringen göttlicher Befehle der Grund für die Verklärung des Angesichtes Mose. In richtiger Einsicht haben daher die Punktatoren statt צִוָּה vorzutragen befohlen: צֻוָּה = „was ihm befohlen wurde“ oder „werden sollte“. Aber das Tempus widerspricht dem Zusammenhange, weil wenn Mose zu den Israeliten mit verklärtem Gesichte redete, um sich dann zu verhüllen, er die göttlichen Befehle bereits empfangen hatte. Dann beweist aber die griechische Überlieferung, daß hier gestanden hat אשר י(הוה) צִוָּה wie 19, 7, und daß unter Verkennung der Abkürzung י für יהוה, die bereits von anderer Seite in 34, 28 für ויהוה (כתב) = וי(כתב) in Anspruch genommen worden ist, Jahve ausgefallen und aus צוה(ו) geworden ist יצוה. Wollte einer aber dagegen einwenden, die Stellung von *κύριος* hinter dem Verbum zeuge gegen das י(הוה) vor dem Verbum, der bedenke erstens, daß Jahve betont ist. Was Jahve ihm befohlen hat zu sagen, nicht was er selbst sagen und befehlen konnte, empfingen die Israeliten in dieser Weise von ihm; und zweitens, daß die Sept. auch in V. 31 entgegen der hebräischen Wortordnung וידבר משה אליהם (hinter ויקרא אליהם משה) ebenso übersetzen: *καὶ ἐλάλησεν αὐτοῖς M.*, wie vorher ihr entsprechend *καὶ ἐκάλεσεν αὐτοὺς M.*

Dem Leser wird diese ermüdende Sammlung von lauter Einzelnheiten vielleicht überflüssig erscheinen. Aber wo es sich um die Ermittelung des Wertes von Textüberlieferungen handelt, nützen allgemeine Reden nichts. Ich hoffe auf Grund des vorgeführten Materials Glauben zu finden, wenn ich nunmehr behaupte: der Text des ursprünglichen Pentateuchs ist in dem Geschichtsberichte über den Schluß, den Bruch und die Wiederherstellung des Bundes am Sinai, soweit es sich um die Fragen handelt, ob und wie Mose oder die Gottheit oder der Ort des Bundesschlusses jedesmal ausdrücklich benannt seien, nicht in der Gestalt auf uns gekommen, die ihm der Vf. gegeben hatte. Noch heute läßt sich aus gewissen Strecken erkennen, daß er sich der größten Sparsamkeit in der Wiederholung von Eigennamen befleißigte, nachdem er einmal den Ort oder die handelnden Personen oder die Träger von Unterredungen festgestellt hatte. Wir können ferner aus deutlichen Spuren erkennen, daß in seinem Texte zwar für denselben Gott die beiden Bezeichnungen יהוה und האלהים vorkamen, aber mit dem Unterschiede, daß Jahve

als der persönliche, Geist seiende, im Worte sich offenbarende Gott da durch האלהים vertreten wurde, wo der Gott sich in dem Gewande einer an die Wetterwolke erinnernden Erscheinung den natürlichen Sinnen zu erfahren gibt. Bei der vielfachen Überlieferung des Berichtes durch Abschreiber und seiner öfters abschnittweisen Wiederholung für praktische Lehrzwecke, bei der Deutung, deren er bedurfte, um richtig verstanden zu werden, war es sehr natürlich, daß durch Explizierung der subjecta oder objecta implicita, die jeder nach seiner Schreibsitte und nach seinem Sprachgebrauche oder dem seiner Zuhörer oder Leser deutlich machen mußte, in diesem Punkte eine Verwilderung einriß, welche die anstößigsten Inkonsequenzen für die späteren Gemeindelehrer mit sich führte. Die uns heute zur Verfügung stehenden Textgestalten, insbesondere die des massoretischen Hebräers und die der Septuaginta, sind beide Resultate einer rezensierenden Tätigkeit, welche namentlich die bunt wechselnde Benennung der Gottheit tunlichst zu unifizieren suchte, soweit nicht die lebendig gebliebene Empfindung für den unterschiedlichen Sinn der beiden Hauptbezeichnungen es verbot. Bald ist dabei die eine, bald die andere die glücklichere gewesen. Und auch das kann man beobachten, daß gelegentlich der überlieferten Jahvechiffre eine nicht korrekte Aussprache untergeschoben, daß ein Kompendium für יהוה als Bildungsbuchstabe eines Nachbarwortes, und daß umgekehrt das Suffix י als Kompendium für יהוה gemißdeutet wurde. Wenn man dazu das Selbstverständliche fügt, daß, wie in den griechischen uns erhaltenen Exemplaren dieses rezensierten Textes durch Vergleichung derselben untereinander unverkennbar zutage tritt, so auch in den uns nicht erhaltenen hebräischen Exemplaren des palästinensischen Textes die Abschreiber teils mit Überlegung, teils durch Nachlässigkeit Änderungen vorgenommen haben werden, so halte ich meinen anfangs aufgestellten Satz für hinreichend erwiesen, daß es aller wissenschaftlichen Methode widerspricht, die Gottesnamen und die Benennungen des Sinai als sichere Unterscheidungsmittel für die bestimmten altersgrauen Schriften anzusehen, die der Vf. des Pentateuchs bei Anfertigung seines Buches ausgeschöpft haben soll. Noch schlimmer ist es freilich, wenn man das hebr. „Israel“ in 32, 13 statt des von Sept. u. Sam. und Dt. 9, 27 bezeugten „Jakob“, oder wenn man לחת אבן und האבן (31, 18 u. 24, 12) auf der einen

Seite, לחת אבנים und האבנים (34, 1 und 4a) auf der anderen zur Ermittelung verschiedener Urquellen verwendet, obwohl der Samaritaner auch 31, 18 u. 24, 12 den Plural schreibt. Oder wenn man das Fehlen eines von Sept. doch ausgedrückten ה von אבנים in 34, 4b als Beweis dafür ansieht, daß hier ein Schriftsteller erzähle, der V. 1—4a nicht vor sich gehabt habe. Welche geheime Cabbala, wenn nicht vom Sinai her, so doch aus den Zeiten der Quellenschriftsteller, lehrt uns denn, daß X nur immer den Singular, Y den Plural desselben Wortes in demselben Sinne geschrieben haben, oder daß der nach V. 1—4a mit dem Schlusse „genau wie ihm Jahve befohlen hatte" überflüssige Satz 34, 4b überhaupt, oder wenn überhaupt, dann nicht mit dem einfachen ויקח von einem Quellenschriftsteller geschrieben worden sei, sondern nur so, wie er im Hebräer vor uns liegt? Und welchen die alte Orthodoxie überbietenden Glauben an die schriftbehütende providentia divina specialissima setzt es doch voraus, wenn man annimmt, sie habe den hier nichtsnutzigen Unterschied von Singular- und Pluralform und dieses im Zusammenhange falsche, aber für die moderne Kritik sehr erwünschte Fehlen eines ה durch alle Generationen der Abschreiber, die zwischen dem Hebräer und jenen Urschriftstellern mitten innestehen, intakt erhalten, während sie der Ahnenreihe des Samaritaners den Unterschied zu beseitigen, und der des Griechen das notwendige ה einzusetzen gestattete!

5. Was ich bisher an einem einzigen, aber besonders wichtigen Punkte gezeigt habe, gilt aber für den ganzen Bericht. Ehe nicht der ursprüngliche Text des Verfassers des Pentateuchs kritisch tunlichst ermittelt ist, haben alle auf den heutigen hebräischen Wortlaut gestützten Theorien über das, was seine Vorgänger ihm an Sätzen und Satzpartikelchen geliefert haben sollen, nicht den geringsten Wert. Denn was wir vor uns haben, ist nicht identisch mit dem, was der ursprüngliche Pentateuch bot, sondern ein Produkt vielfacher Erweiterungen, Mißdeutungen, Auslassungen und Herstellungsversuche, die der letztere im Laufe der Jahrhunderte erfahren hat. Das mögen die folgenden Beispiele veranschaulichen.

Erweiterungen werden nicht bloß durch das Interesse an der richtigen Deutung des Wortlautes veranlaßt, sondern auch durch Erinnerung an anderweitig erhaltene Parallelen, ob

nun das zu Vergleichende vorerst bloß an dem Rande notiert oder gleich an die passende Stelle des Textes eingeschoben wird. In unserem Abschnitte sind nun selbst einige Stücke parallel, wie die zwei Aufenthalte des Mose bei Gott auf dem Sinaigipfel, und die beiden Reihen von Bundesvorschriften, die er dort empfangen; namentlich aber enthält das Deuteronomium mehrfach Erzählung über dieselben Ereignisse, die auch unser Bericht behandelt, und lud deshalb zur Vervollständigung ein, wo dieser zu lückenhaft oder zu knapp erschien. Sehen wir von der aus kirchenpolitischer Tendenz zu erklärenden Hinzufügung von Dt. 11, 29; 26, 2—7; 11, 30 f. ab, mit der der Samaritaner das das Heiligtum des Garizim legitimierende Gotteswort hinter Ex. 20, 17 dem Dekaloge anhängt, so ist es doch für das Verständnis jedes Lesers erwünscht, wenn er in 20, 19 zwischen „und sie sagten zu Mose" und „aber kein Gott soll mit uns reden, daß wir nicht sterben" den Satz Dt. 5, 21—24 einschob und auf 20, 21 die instruktiven Abschnitte Dt. 5, 25. 26; 18, 18—22; 5, 27. 28 folgen ließ (vgl. den Syrohexaplaris zu diesen Stellen, Field I, 113—116). Aus dem Deuteronomium wußte man, daß Mose auch für Ahron den Zorn Jahves wegen seiner Sünde durch seine Fürbitte beschwichtigt hat. Es war also wieder natürlich, daß der hierauf bezügliche Satz Dt. 9, 20 hinter 32, 10 aufgenommen wurde, wo Mose zwar für das Volk bittet, aber der Fürbitte für Ahron gegen die vom Erzähler selbst erweckte Erwartung nicht gedacht wird. Ebenso ist auch das in Ex. 34, 24 zwischen גוים und מפניך vom Samaritaner eingeschobene רבים sicher aus Dt. 7, 1 genommenen, wo es sich zwischen eben denselben Worten findet.

Ganz ähnlich sehen wir in Septuaginta Ex. 32, 7 nach B A Luc., wenn sie auch in der Stellung differieren, aus Dt. 9, 12 *τὸ τάχος* d. i. מהר zugefügt und hinter Ex. 34, 1 a: *καὶ ἀνάβηθι πρός με εἰς τὸ ὄρος* aus Dt. 10, 1 in der nach dem heutigen Texte sehr vernünftigen Überlegung, daß das Schreiben Gottes auf diesen Tafeln doch erst stattfinden könne, wenn Mose zuvor mit ihnen auf den Berg gestiegen ist, wie im Hebräer nach V. 2 erst auf den Tag danach verlangt wird. Sehr bemerkenswert ist ferner, daß der Grieche den Anfang der zweiten Sonderoffenbarung an Mose: „so sollst du sagen zu den Kindern Israel" Ex. 20, 22 zu

dem gleichen volltönenden Satze: „so sollst du sagen zum Hause Jakobs und künden den Kindern Israels" ausgestaltet zeigt, mit dem die erste Offenbarung 19, 3 begann. Weiter, daß der ganze Prinzipalsatz der göttlichen Bundesanbietung in Ex. 19, 4—6 vor der in Ex. 23, 22 beginnenden Verheißung wiederholt ist, die jetzt am Schlusse der Bundesgebote erscheint. Wie sehr endlich bei der Gebotereihe 23, 14 ff. die parallele des 34. Kapitels Einfluß übte, zeigt der Umstand, daß in Sept. hinter 23, 17 = 34, 23 von dem hier folgenden Satze, „denn wenn ich die Heiden vor dir austreibe" (34, 24) die erste den Vordersatz bildende Hälfte ohne den unentbehrlichen Nachsatz eingeschoben ist, so daß man nun das folgende Gebot gegen allen Sinn und alle Natur als Nachsatz zu dieser Verheißung fassen muß. Hier liegt auf der Hand, daß es sich ursprünglich nur um eine abgekürzte Randbemerkung handelte, welche darauf aufmerksam machte, daß in Ex. 34 in gleichem Zusammenhange die so anhebende Verheißung vorkomme.

Auf solche Eintragungen aus den Parallelen dürfen wir ebenso gut auch beim Hebräer gefaßt sein. Den Nachweis derselben gerade bei der letzterwähnten Partie von Ex. 23 behalte ich mir auf den zweiten Teil dieser Abhandlung vor. Aber aus dem Berichte will ich doch wenigstens ein Beispiel berühren. Ohne Zweifel ist der die Rede Jahves unterbrechende Satz: „und Jahve sprach zu Mose: ich habe dieses Volk angesehen, und siehe usw." in Ex. 32, 9 aus Dt. 9, 13 (in jetziger Gestalt), als der genauen Parallelerzählung über dieselbe Sache aus dem eignen Munde des Mose, eingeschoben. Denn derselbe Grieche, der nach dem Obigen sonst Bereicherungen keineswegs ablehnt, hat diesen Satz nicht und läßt V. 10 sich sofort an V. 8 schließen.

6. Was die Entstellungen und Mißdeutungen anlangt, so sind deren in diesem kleinen Abschnitt des Exodus mehr, als der mir unbekannte harmlose Bearbeiter des Exodus in Kautzschs Bibel auf einer ganzen $^{3}/_{4}$ Seite zu den 40 Kapiteln dieses schwierigen rätselreichen Buches notiert hat. Ich begnüge mich einige charakteristische vorzuführen.

In 19, 12 ist den sich versammelnden Israeliten verboten, den Berg zu berühren, und dem, der ihn berührt, die Todesstrafe angedroht. Was soll das nun bedeuten, daß in V. 13 hinzugefügt wird:

„keine Hand soll ihn anrühren"? Ich habe am Tage des heiligen Antonius im Dome zu Padua fromme Beter gesehen, die den Altar mit der, schriftliche Bittzettel haltenden Hand anfaßten, um sich Erhörung zu sichern, kann aber nicht glauben, daß bei den Israeliten hier die gleiche Neigung vorausgesetzt werden soll. Hier ist vielmehr ursprüngliches יָתֵד = Zeltpflock, viell. geschrieben יד, „in Hand" verlesen und dann dazu gehöriges יִתָּקַע unter Einfluß des gleichen Verbs in V. 11 in תגע zusammengezogen worden. Der Autor meinte: „man soll auf ihm keinen Pflock einschlagen, um sich ein Zelt zu bauen, noch Vieh treiben."

In 20, 20 beruht לֹבַעֲבוּר (eine hybride Form, die, da לְ und בּ sich nicht vertragen, an den etlichen Stellen, da sie sonst vorkommt, nur als Andeutung gelten kann, daß man entweder mit בַּעֲבוּר oder mit לְ den Absichtsatz lesen soll, s. meine Samuelbücher zu 2. Sam. 14, 10), auf einer falschen Deutung von phonetisch geschriebenem לֹ(א) בעבור; und mit ihr zusammenhängt die Besserung לְנַסּוֹת für לְהַכּוֹת. Denn dem Volke, das in V. 19 sagt: „wir werden von dieser Erscheinung zu Tode getroffen werden", erklärt Mose mit vernünftigem Zuspruch: „nicht zu dem Zwecke euch zu erschlagen ist Haelohim gekommen, wohl aber zu dem Zwecke, daß die Erfahrung von seiner schrecklichen Hoheit euch vor leichtfertiger Verfehlung bewahre". Liest man aber: „zu dem Zwecke euch zu versuchen", so hat noch niemand zu sagen gewußt, was denn durch diese Probe zutage kommen sollte. Im Zusammenhange kann es doch nicht, wie sonst, der innere Glaube sein. Denn vor dem einladenden Gotte in Angst weglaufen, ist keine Bekundung von Glauben, und es steht dem Gotte des Mose übel an, sich erst durch eine Probe zu überzeugen, ob er diesem Volke durch seine Erscheinung wohl Schrecken einjagen könne. Dagegen drücken לֹא בעבור und ובעבור in ihrer Korrelation, wie אין קוֹל und קוֹל oder, nach Sept., וקוֹל in 32, 18, diesen treffenden Gedanken aus: die Erscheinung Gottes ist schreckend; aber nicht daß ihr davon sterben solltet, wohl aber daß sie euch eine stets lebendige heilsame Erinnerung bleiben sollte, dazu ist sie euch zuteil geworden.

Daß ferner in Ex. 24, 4 hinter שנים עשרה das Wort „Steine" (אֲבָנִים) erst in junger Zeit ausgefallen ist, sieht man aus Sept. und Samarit., welche beide es noch besitzen; und daß darum מצבה

in הִצַּב = stellte er auf, entsprechend dem ἔστησεν der Lucianischen und anderer Codd. zurückzubessern ist, habe ich anderwärts, in einer Besprechung des Holzingerschen Komentares im Theol. L.-Bl. begründet (XXII, 270, J. 1901).

Älter ist dagegen die Korruption in 32, 4: ויצר אתו בחרט, was man nur übersetzen kann: „Ahron bildete es (nämlich das in den empfangenen Schmuckstücken enthaltene Gold) mit dem Schreibgriffel". Wie man aber goldene Ohrringe mittels eines Schreibgriffels zu einem ein Kalb darstellenden Gußwerke machen kann, ist in keiner Weise einzusehen; der einzige Weg, der von dem einen zum anderen führt, ist die Schmelzung. Es ist deshalb ויצר als Rest von וַיִּצְרֹף „und er schmolz es" anzusehen, und da das Schmelzen die Arbeit des חָרָשׁ ist, dieser an die Stelle von חֶרֶט wieder einzusetzen. Dann kann aber das Schmelzen nur im Tiegel oder Ofen des Goldschmiedes vor sich gehen, und aus ursprünglichem (ש)בְּכֻר חָרָ ist durch Vereinerleiung der Silben כר und חר, indem das Auge des Schreibers von dem ersten ר auf das zweite glitt, der Unsinn (ט)בַּחֶרֶ geworden.

Daß in 32, 18 auf עֲנוֹת גבורת und ע' חלושה nicht das gleiche ענות ohne jede Bestimmung folgen könne, haben schon die Punktatoren und der Samaritaner gefühlt. Jene vokalisierten gegen die Analogie des Vorangehenden: עַנּוֹת, was aber nur als „des Kasteiens, der Seelenbeugung" gedeutet werden dürfte und weder als Gegensatz zu ענות חלושה vorher, noch als gleichartig zu den „Reigen" nachher seine Stelle hätte. Dieser aber schrieb עונות, was er schwerlich = עֲוֹנוֹת (der Sünden), wahrscheinlicher als עוֹנוֹת im Sinne von „Frauen, die Wechselgesänge intonieren" aussprach. Jedenfalls ist das letztere zu erwarten, und der Sept. *(N)OINOY* wahrscheinlich in *AOIΔΩN* „der Gesänge" wiederherzustellen; das heißt: ihr Hebräer hatte hinter dem, wie beide Male vorher, richtig übersetzten ענות ἐξαρχόντων noch das Wort שיר oder שירים oder, was mir wegen der beiden Femininformen vorher besser gefällt, שירה in seinem Texte, und das muß in unseren Hebräer wieder eingesetzt werden.

Mancherlei Schwierigkeiten bietet 32, 29. Die geringste ist, daß in Sept. statt des befehlenden מִלְאוּ oder besser מַלְּאוּ das erzählende ἐπληρώσατε steht. Denn hier kann das anlautende *E* aus

dem vorangehenden Σ von Μωϋσῆς durch einen Schreiber in dem richtigen Gefühle entnommen sein, daß hier nach vollbrachter Tat zwar eine Würdigung der getanen, aber nicht eine Aufforderung zu eben dieser Tat zu erwarten ist. Eine andere bietet das nur im Hebr. vorfindliche כִּי, das als כִּי gefaßt im Satze absolut unbrauchbar ist. Es erklärt sich aber als eine zum ersten הַיּוֹם vermeinte Glosse = (כַּיּוֹם in dem Sinne „vorerst", indem man meinte, diese sonderbare Darbringung von Erschlagnen an Jahve werde als die begründende Vorbedingung für die spätere, als Gottessegen angesehene Opferpriesterwürde der Leviten hingestellt. Eine dritte bildet das zweite הַיּוֹם am Schlusse des Verses, welches in Sept. fehlt, und gewiß mit Recht, da dieser Tag durch dieses eigentümliche Opfer ausgezeichnet ist, und da eine neue Auszeichnung desselben Tages, die erst die Zukunft erkennen lehren konnte, nicht zu erwarten ist. Augenscheinlich meinte der Einfüger, Mose, der Dt. 33, 11 gesprochen, und der Gen. 49, 7 kannte, wo Levis mörderischer Zorn verflucht wurde, beabsichtige diesen Tag, wo Levi Gott zu Ehren gewütet hat, als den Wendepunkt zwischen Fluch und Segen im Geschicke Levis zu kennzeichnen. Endlich viertens fehlt in V. 29b in fühlbarer Weise das Subjekt auch dann, wenn man mit Sept. das ו vor לָתֵת streichen wollte; denn daß die angeredeten Leviten selbst es seien, haben die Sept. ihrerseits nicht angenommen, da sie statt des dann notwendigen δοῦναι schreiben: δοθῆναι. Aber hier ist einfach ursprünglich als (ו)לְ gemeintes לי = וְלִי gedeutet worden, und der Autor meinte das Einfache und Verständliche: „bringt heute dieses schmerzliche Weihopfer dem Jahve, und seine Sache wird es sein, nicht den Fluch des Mörders, sondern Segen dafür über euch kommen zu lassen" (vgl. Dt. 30, 7).

Daß ferner in 32, 35 in einem Satze mit demselben Worte die Anfertigung des Götzen erst dem Volke, dann dem Ahron zur Last gelegt, und doch nur das Volk, und nicht Ahron gestraft wird, ist schon dem Schreiber des Cod. Ambrosianus (F) so auffallend vorgekommen, daß er statt οὗ ἐποίησεν Ἀαρών lieber nach dem Gottesworte 32, 8: οὗ ἐποίησαν ἑαυτοῖς einsetzte. In der Tat widerspricht dieser Satz der Erzählung, die Ahron als den bezeichnet, der die Goldlieferung befohlen und aus dem Golde das Bild hergestellt habe, und die Schuld des Volkes lediglich in der

Opferfeier vor diesem Bilde erblickt. Hiernach ist sicher anzunehmen, daß der Erzähler עָבְדוּ statt עָשׂוּ schrieb, und möglich, daß das wunderliche *ποιήσεως* der Sept., wofür schon in richtigem Gefühle die Vulg. pro reatu vituli einsetzt, aus ursprünglichem *π̄κυνήσεως* = *προςκυνήσεως* geworden ist. Denn עבד und *προςκυνεῖν* entsprechen einander nach Ps. 96, 7.

Deutlicher hat der Grieche das am Anfange von 33, 3 hinter dem ähnlichen והיבוסי ausgefallene ursprüngliche והביאך in seinem *καὶ εἰσάξει σε* bewahrt. Denn mit A Luc. u. a. Minn. ist so, und nicht mit B. *εἰσάξω* zu lesen, da die Weigerung Jahves mit Israel zu ziehen, beweist, daß die versprochene Hilfe bei der Einführung in das heilige Land nur als indirekte, also nach V. 2 durch den zuvor erwähnten Delegierten erfolgt vorgestellt ist.

Dagegen ist in 33, 4 der Sept. *ἐν πενθικοῖς* (= בבגדי אבל) ein verlegner Ersatz für die Worte ולא שתו איש עדיו עליו, oder vielmehr für ihre Urgestalt, die sie nicht verstanden. Denn es ist zwar leicht, mit den bisherigen Auslegern zu übersetzen: „(sie erhoben Wehklage) und legten nicht an ein jeder seinen Stat" d. h. soviel wie „keiner wagte seinen Schmuck anzutun". Desto unmöglicher ist das aber nach dem Zusammenhange. Denn das, was die Israeliten tun, Klagetöne ausstoßen und sich in Trauergewand hüllen, ist ein deutlicher Ausdruck bußfertiger Beugung des Gemütes, und es ist unerfindlich, wie Jahve dadurch veranlaßt wird, dem Volke unter schrecklicher Drohung seine noch andauernde Unbußfertigkeit vorzuwerfen (V. 5 a). Sodann ist es noch unbegreiflicher, wie Jahve zur Vollendung ihres Bußaktes durch das barsche Kommando: „jetzt reißt herunter euren Schmuck" auffordern kann, wenn die Angeredeten nach V. 4 schon freiwillig auf den Schmuck verzichtet und ihn deshalb garnicht mehr auf ihrem Leibe haben. Man kann zwar leicht sagen: hier sind zwei widersprechend über dieselbe Spezialität handelnde Quellen vereinigt. Aber damit schiebt man der einen Unbegreiflichkeit nur eine andere unter. Denn V. 4 ist ohne positive Angabe über den Verbleib des Schmuckes unvollständig, V. 5 ist nicht zu verstehen ohne Angabe über ein vorgängiges Betragen des Volkes, wie V. 4 sie bringt, und wie wäre es zu erklären, daß ein halbwegs vernünftiger Schriftsteller die widersprechenden Angaben seiner Quellen derart habe zusammenleimen können,

daß der in der einen erzählte Befehl Jahves, sich auszuziehen, als die Folge, und daß die in der anderen berichtete freiwillige Entblößung des Volkes als ihr Grund erscheinen mußte? Statt an die uns unbekannten Urquellen, liegt es doch viel näher an die „vielen Hände" zu denken, durch die uns das pentateuchische Buch übermittelt ist. Nehme ich an, daß V. 4b lautete: וְלֹא פָּשְׁטוּ und die ganze Aussage: „sie trauerten (eig. sie geberdeten sich als Trauernde), aber sie zogen sich nicht aus, ein jeder behielt seinen Schmuck an", so erklärt sich das שתו leicht als eine verständige orthographische Besserung für das nach Verlust des anlautenden פ inkorrekt erscheinende שטו. Vor allem aber wird der logische Zusammenhang offenbar. Jahve begründet seine Weigerung mit Israel zu gehen mit dem Vorwurf seiner Halsstarrigkeit (V. 3). Darob erhebt das Volk lautes Gezeter, aber es verharrt gegen alle Sitte der ernstlich Betrübten in dem Sonntagsstat, in welchem es auch vor dem goldenen Kalbe gefeiert hat (V. 4). Daß es zu diesem Zeichen der Bereuung und des Gelübdes der Ablegung der bisherigen Herzenshärtigkeit trotz der professio oris nicht fortgeschritten ist, das bildet den verständlichen Anlaß für den abermaligen Vorwurf und die Bedrohung von seiten Jahves in V. 5a und für die Forderung, in der sofortigen Hergabe ihres Schmuckes nunmehr den Ernst der Buße zu bekunden (V. 5b). Auf diese Bedrohung hin holten sie dann, wie nicht ohne Sarkasmus erzählt wird (V. 6 vgl. zu מהר הורד oben S. 448), in bestürzter Eile nach, was Jahve an ihrem Bußakte vermißt hatte. Ich bemerke hierbei, daß ich der Deutlichkeit des Sinnes halber, welcher eine Selbstberaubung zu gunsten der Gottesgemeinde meint, das schwierige ויתנצלו in V. 6 als Korruptel aus נָתְנוּ לַאֲצִילֵי ansehe, einem Ausdruck für die Auslieferung der Kostbarkeiten (vgl. Neh. 6, 70) an die 24, 11 erwähnten Vertreter der Gemeinde beim Bundesschluß. Ich will das aber keinem aufdrängen, der ויתנצלו sich besser erklären kann, als ich.

Viel wichtiger ist die Beseitigung einer anderen Verderbnis in V. 5. Wenn Jahve sagt: „רגע אחד werde ich in deiner Mitte hinaufziehen und dich alle machen" und dieses an den Urteilssatz knüpft: „ihr seid ein hartnäckiges Volk" so sieht es aus, als ob Jahve nun eben das tun wolle, was er in V. 3 abgelehnt hat. Eben hat er erklärt, er wolle aus Schonung nicht in Israels Mitte

ziehen, um nicht durch den Eigensinn desselben zu seiner Vertilgung genötigt zu werden. Jetzt aber sagt er dem durch diese Weigerung betrübten Volke: „ich will in deiner Mitte ziehen“; aber um diese Konzession als ein rechtes Danaergeschenk erscheinen zu lassen, fügt er hinzu: „und will dich austilgen“, d. h. eben das Strafwerk vollziehen, das er vorher in Mitleid mit dem Volke sich ersparen wollte. Unmöglich kann Jahve hierüber anders, denn als über eine bloße Eventualität für den Fall weiter fortgesetzter Störrigkeit geredet haben. Das sucht nun freilich auch die Auslegung in dem betonten Elemente dieses Satzes רגע אחד, indem sie es so lange dreht, bis es sachlich soviel ist „nur einmal (semel der Vulg.), nur einen Augenblick“, und dann das Ganze als einen irrealen Konditionalsatz auffaßt, als ob Jahve sagte: „wenn ich auch nur einen Moment in deiner Mitte hinaufzöge — was ich aber nach V. 3 ausdrücklich ablehne zu tun — so würde ich dich austilgen“. Das wäre dann freilich die überflüssigste Wiederholung von V. 3; aber noch unbegreiflicher die Form dieses Konditionalsatzes, die sich in nichts von der einer kategorischen Ankündigung unterscheidet. Und doch konnte der Hebräer sagen wie Gen. 2, 17 „am Tage meines Ziehens in deiner Mitte wirst du umkommen“, oder „wenn ich auch nur einen Tag (אִם גם יום אחד), oder eine kurze Weile (מעט) mitzöge, so würde ich dich noch an demselben Tage (ביום ההוא), oder alsbald umbringen (כִּמְעַט)“. Die Formel רגע אחד kann den Satz nicht zum Irrealis stempeln, wie sie auch selbst im A. T. nirgends vorkommt und auch nicht möglich ist. Denn רגע heißt „plötzlich, unerwarteter Weise“, aber nicht „ein kurzer Augenblick“ im Sinne eines Zeitmaßes, das man mit benannten Zahlen multiplizieren könnte.

Hier bietet nun der Grieche eine wirkliche Hilfe mit seinem *ὁρᾶτε, μὴ πληγὴν ἄλλην ἐπάξω* (resp. *ἐπάγω*) *ἐγώ*. Denn wenn wir seine hebr. Vorlage רְאֵה פֶּן נֶגַע neben unseren Hebräer halten, so sieht man, wie leicht ein Schreiber zwischen (נגע) ך(ער) das פן ausfallen lassen konnte, nachdem hinter ך(ע) durch ähnliche Nachlässigkeit ראה abhanden gekommen war; und, was die Hauptsache ist, das Folgende wird als eine schlimme Zukunft hingestellt, welche im Falle fortgesetzter Hartnäckigkeit eintreten wird, wenn Jahve auf den Wunsch des Volkes eingeht (vgl. dazu Jos. 24, 19).

Lasen die Sept., wie die Luc. Codd., in Ex. 32, 30: *μετὰ τὴν πληγήν*, so lag es sehr nahe, eine zweite andere *πληγή* als die 32, 20, gemeint zu sehen, d. h. statt hebr. אֶחָד hebr. אַחֵר — zu entziffern. Aber נגעים können gezählt werden, und die einzige Plage über Ägypten, die nach den 9 ergangenen noch kommen soll, heißt נגע אֶחָד Ex. 11, 1; und die Lesung der Sept. אחר hängt mit ihrer falschen Deutung der Folgenden zusammen. Es ist unmöglich, mit ihnen אעלה in V. 5 anders, (nämlich als Kausativum) zu fassen, als in V. 3, wo es zweifellos intransitiv ist; und wenn es Kausativum wäre, wie Dt. 28, 61, so könnte nicht בקרבך dabei stehen, sondern nur עליך. Hält man sich aber an נגע אחד, so kann hier die Einzigkeit des Schlages nur betont sein, wenn wie Jes. 10, 17 eine Mehrheit von verschiedenen Objekten vom Schlage getroffen wird, oder wenn eine Mehrheit von Handlungen in dem einen Schlage absolviert wird. Aber „hinaufziehen“ und „austilgen“ sind nicht unter den Begriff des Schlages zu koordinieren. Dem richtigen Gefühle der Sept. entspricht es allein, statt אעלה herzustellen: אֲכַלֶּה und in בקרבך וכליתיך die Objektsbegriffe zu finden, auf die der eine Schlag herabfällt. Der Ägypter schwerster Schlag war die Tötung ihrer Erstgeburt. Schlimmer ist, was Israel im Falle fortgesetzter Herzenshartigkeit gegen den Jahve in seiner Mitte zu befahren hat: „daß ich nicht mit einem einzigen Schlage austilge deine Erstgeborenen (בְּכֹרֶיךָ st. בקרבך) und alle deine Mannsbilder“ (כָּל־מְתֶיךָ st. כל יתיך) vgl. Jes. 3, 25.

In 33, 12 soll Mose zu Jahve sagen: „du befiehlst mir dieses Volk hinaufzuführen, aber hast mir den nicht kundgetan, den du mit mir sendest (oder senden wirst), obwohl du mir doch bezeugt hast: ‚ich habe dich mit Namen erkannt‘ und auch: ‚du hast Gnade gefunden in meinen Augen‘“. Wer ist unter dem Mitzusendenden zu verstehen? Jedenfalls nicht das Volk, das Mose nach ausdrücklichem Befehle führen soll, und darum auch nicht etwa eine Auswahl aus demselben. Die Klage klingt vielmehr so, als ob Mose eines Helfers in der Führung bedürfe, und Jahve ihm keinen solchen designiert habe. Das ist aber in krassem Widerspruch nicht bloß mit 33, 2, sondern auch mit 32, 34, an dessen יֵלֵךְ doch das ילכו in 33, 14. 15. 16 geflissentlich erinnert. Wenn Jahve dem Mose versprochen hat, sein Engel solle ihn führen und

geleiten, so kann Mose nicht klagen, wie er klagt. Oder sollte er eine persönliche Vorstellung des Engels mit Namen und Titel (z. B. Gabriel, Michael, der große Fürst) vermissen, oder gar neben diesem göttlichen Delegierten noch einen menschlichen wie Hobab erbitten? Aber Mose bittet nicht um Ernennung eines Führers, sondern er klagt darüber, daß ihm in einer wichtigsten Angelegenheit im Widerspruch mit seiner persönlichen Gunst bei Jahve Gewißheit versagt worden sei. Und, was die Hauptsache ist, es liegt ihm nach dem Folgenden nicht an der Zusage eines menschlichen Karawanenführers, noch an der wiederholten und deutlicheren Verheißung eines himmlischen Delegierten, sondern an der Gewißheit, daß Jahve selbst mit ihm ziehe. Das ist aber etwas ganz anderes, als die ohnehin im Zusammenhange mit Unrecht vermißte Gewißheit über den Delegierten, den der zurückbleibende Jahve mitschicken wird. In dem תשלח steckt also der Fehler, und es ist dafür תְּשַׁלֵּם zu lesen. Denn so drückt der Hebr. die Herstellung völliger Gemeinschaft mit einem Anderen durch freiwillige Konzessionen aus. Indem Jahve dem Mose feierlich erklärte: „ich kenne dich mit Namen, du hast Gnade in meinen Augen gefunden", wie Mose ihm zu erwägen gibt, hat er eine ברית שלם (Num. 25, 12 f.) oder einen שלום zwischen sich und dem persönlichen Mose gesetzt und proklamiert, und Mose darf gewiß sein, daß ihm Gutes und Großes damit verwilligt und zugedacht ist. Aber die konkreten Tatsachen, in denen diese Verheißung sich erfüllen und der שָׁלוֹם zwischen ihm und Jahve sich greifbar offenbaren wird, sind in jenen allgemeinen Worten nicht benannt. Gerade jetzt aber, wo Jahve den Besitzer seines Friedensbundes mit der Führung des hartnäckigen Volkes beauftragt und aus dem Bereiche seiner unmittelbaren Gemeinschaft wegschickt, ist die bange Frage psychologisch motiviert: erstens, wie soll sich die dem Mose zugesagte Auszeichnung durch eine völlige persönliche Gemeinschaft mit Jahve unter diesen Umständen nach ihrem Inhalte realisieren? Und zweitens, wie reimt sich das, daß Jahve dem schuldbefleckten Volke die Gemeinschaft des persönlichen Mitziehens versagt, und daß er doch wieder den durch persönliche Gemeinschaft mit Jahve ausgezeichneten Mose beauftragt, es in den Besitz des ihm von Jahve versprochenen Landes zu führen? Man sollte doch denken, daß

das Volk, dem er die Verheißung der Väter erfüllt und dem er den durch die höchste persönliche Gunst ausgezeichneten Mose zum Führer gibt, dem Jahve nicht so gleichgültig oder fremd sei, wie andere Völker, von denen er sich auch fern hält, und daß die Realisierung der Gunstbewilligung an der Person Moses um deswillen, weil sein Lebenswerk die Führung Israels ist, auch dieses sein Volk mit verherrlichen werde; vgl. 33, 16. 17; 34, 9. 10.

Das ist aber genau das, was Mose erbittet (V. 13): „deine mir zugesagte Gnade erzeige darin, daß du mir deine Pläne, das von dir beabsichtigte Verfahren (דרכך, nach Sam. zu sprechen דְּרָכֶיךָ) kund tust und daß ich in und mit der Erkenntnis deines Wesens und Willens die Überzeugung gewinne (lies statt וּרְאֵה vielmehr mit Sept.: וְאֶרְאֶה), daß *dein Gesinde* (vgl. Jes. 63, 8) dieses Volk sei". Die schwierige Frage, ob in V. 14: „mein Angesicht (d. h. ich in eigner Person) soll gehen" kategorische Verheißung sei, was nach V. 17 zu früh käme, oder ablehnende Frage „soll ich gar selbst gehen?", wobei die Fragepartikel vermißt wird, ist überflüssig, sobald man unter Besserung von ויאמר in וָאֱמֹר (s. oben S. 459) hier noch Gebetsworte des Mose sieht. Wie der Psalmist betet: „streite meinen Streit (Ps. 35, 1) o Jahve! sprich (אֱמֹר) zu meiner Seele: ‚ich bin deine Hilfe'" (V. 3), so betet Mose: „laß mich gewahr werden, daß *dein Gesinde* dieses Volk ist, und sprich: ‚ich selbst will mich aufmachen und dir zur Ruhe helfen'". Dann kann Mose in einem zweiten Worte (durch ויאמר wie V. 18. 20. 21 hervorgehoben) fortfahren: „wenn du nicht selbst mitgehst, so laß uns lieber hier!"

Darauf lege ich kein Gewicht, ob man es mit mir anstößig findet, daß Jahve (wie Rebekka in Gen. 24, 25) zu Mose, wo er ihm die Bedingungen der Theophanie vorschreibt, sagen soll (33, 21): „bei mir ist freier *Raum* (für Gäste), und du wirst dich auf *dem* Felsen aufstellen" ohne anzudeuten, wie der als bekannt gedachte Fels sich zu dem unbestimmten Raume verhält. Vor ונצבת = „und stelle dich auf den Felsen" erwartet man einen Befehl im Imperativ oder Jussiv. Eben deshalb schreibe ich statt הנה מקום אתי vielmehr הַשְׁכֵּם קֹדֶם אִתִּי d. h. im Zusammenhange: „in der Frühe komme mir zuvor und stelle dich". Denn das wird im Folgenden hervorgehoben, daß Mose in der *Frühe* (34, 2. 4) und *vor* dem

erscheinenden Jahve sich auf seinen Posten begeben habe, und das ist das Vernünftige, daß wer eine Erscheinung an sich will vorüberziehen lassen, sich beeilt, eher, als die Erscheinung sich naht, auf die ihm als günstig bezeichnete Beobachtungsstelle zu gelangen. Noch anstößiger ist freilich, daß derselbe Mose, der nach 33, 21 auf dem Felsen und nach 34, 2 auf der Bergspitze steht, von dieser günstigen Beobachtungsstelle nach 33, 22 von Jahve herabgeholt und in die Felsspalte gesteckt wird, wo er doch unmöglich, wie V. 23 voraussetzt, der vorübergezogenen Erscheinung nachblicken kann. Diese Felsspalte verdankt offenbar ihren Ursprung der Vergleichung des Erlebnisses Eliä, der nach 1 K. 19, 9 in einer Höhlenherberge übernachtete und dann aufgefordert wurde, herauszukommen und zuzuschauen. Aber eine Felsspalte ist keine Höhle, wie jene es war, und daß Mose zum Schauen herauskommen solle, ist auch nicht gesagt. Hat er aber geschaut, ohne herauszukommen, so ist er auch nicht in die Felsspalte hineingebracht. Und wiederum wenn Mose nach V. 21 auf den Fels treten soll, so muß die Erscheinung sich auf den Fels zu und an ihm vorüber bewegt haben. Statt נִקְרַת muß also לִקְרַ(א)ת als sicher ursprünglich angesetzt werden, und für ושכתי כפי stelle ich her ושלחתי כפי: „dann strecke ich meine Hand(fläche) dem Felsen entgegen (auf dem du stehst) und mache meine Hand zum Schutzdache über dir, bis ich vorüber bin; und dann tue ich ab meine Hand, daß du meine Rückseite sehen kannst“. Daß der große Schatten der göttlichen Handfläche (Jes. 49, 2) die verderbliche Blendung abwehrt und das volle Sehen verhindert, das läßt sich denken; dann muß sie aber auch wirklich zu diesem Zwecke ausgestreckt werden nach der Stelle, da der Schauende steht, d. h. dem שׂכותי את כפי und dem הסרתי את כפי muß ein שׁלחתי כפי vorangegangen sein.

Auf leichtere Zustimmung kann ich rechnen, wenn ich behaupte, daß nachdem Jahve erklärt hat: weil dieses Volk so störrig sei, könne er nicht in seiner Mitte ziehen (33, 3), Mose unmöglich aus demselben Grunde Jahves Mitziehen fordern kann, und doch soll er nach 34, 9 gesagt haben: „ziehe doch in unserer Mitte, denn ein störriges Volk ist es (הוּא)“. Aber schon die Unmöglichkeit, dieses „wir“ (in „unser“) und den הוּא, in dem die „wir“ wiederaufgenommen werden zu sollen scheinen, zusammenzureimen, be-

weist, daß schon in alter Zeit hier ausgefallen ist: (ziehe doch in unserer Mitte) „und siehe nicht an dieses Volk" (ואל תראה את העם הזה, vgl. Dt. 9, 27. 6. 12), daß es so störrig ist. Denn das ist die negative Vorbereitung zu der folgenden Bitte, „und vergib unsere Schuld und unsere Verfehlung ונחלתנו". Mose, er der bei Jahve Gnade hat (V. 9 a), faßt sich also mit dem Volke zu einem „wir" zusammen, das seine Schuld und Verfehlung noch auf sich hat, also noch unter dem kategorischen Verdikte steht: „wer sich gegen mich verfehlt, den tilge ich aus meinem Buche (32, 33); und wenn nicht heute schon, so kommt doch der Tag der verdienten Exekution" (V. 34). Von diesem Gesichtspunkte aus, daß Mose in der Stunde der größten Herablassung Jahves zu ihm und seiner kühnsten Erhebung zu Jahve jenes Todesurteil zurückgenommen zu sehen bittet, ist das hier unmögliche Schlußwort ונחלתנו zu erklären. Denn „und nimm uns in Besitz" oder „du wirst uns dafür in Besitz bekommen", wie allein übersetzt werden darf, ergibt keinen zur Vergebung der Schuld, der Aufhebung des Todesurteils passenden positiven Begriff. Wem die Sünde behalten wird, der wird aus dem Buche Jahves getilgt; wem sie vergeben wird, der wird zum Leben angeschrieben. Zweifellos hat der Autor nach Gen. 17, 18; Hos. 6, 2 geschrieben: וּנְחִי לְפָנֶיךָ d. i. „daß wir vor dir leben dürfen" oder: „und laß uns vor dir leben". Das haben auch noch die Septuaginta in ihrem Texte gehabt: *καὶ ἐσόμεθά σοι*, oder, wie ich akzentuiere: *ἐσόμεθα σοί*, nur daß sie ונחי in נהי verlasen und das לְפָנֶיךָ nach der Formel: „siehe das Land ist vor dir" d. h. „steht zu deiner Verfügung, ist dein" gedeutet und umschrieben haben. Die Gestalt des Hebräers ונחלתנו setzt wahrscheinlich die defektive Schreibung ונחלפנך voraus.

Wichtiger ist endlich die richtige Auflösung der Schwierigkeit, die dem aufmerksamen Leser 34, 1. 2 bereitet. Ich zeigte S. 463 schon, wie Sept. aus der Parallele Dt. 10, 1 hinter Ex. 34, 1 a einschoben: „und steig zu mir auf den Berg", um der sonderbaren Folge der Dinge im Hebräer zu entgehen, welche diese ist: erstens: Mose haut die Tafeln, zweitens: Jahve beschreibt sie (V. 1), drittens: Mose steigt auf den Berg und stellt sich dort in Erwartung Jahves auf (V. 2), damit der auf dem Berge zu ihm Nahende die noch leeren Tafeln erst beschreibe. Dieser Unnatur halfen die Sept. ab,

indem sie das Hinaufsteigen Moses auf den Berg zwischen die erste und die zweite der in V. 1 bezeichneten Handlungen einschoben. Aber wäre das ursprünglich, so könnte nicht nach Sept. und Hebr. fortgefahren werden „und steige auf den Berg." Wer so erzählt, hat vorher auch noch nicht gesagt: „und steige auf den Berg". Auf der anderen Seite können wir wohl verstehen, daß Mose zu diesem heimlichen und geheimnisvollen Gange im frühen Morgengrauen einsam und ungesehen aufbrechen soll (V. 4); aber das ist unverständlicher Wortschwall, wenn wir V. 2 lesen: „und sei gerüstet um die Morgenzeit und steige hinauf in der Morgenzeit". Denn wenn ich von einem verlange, er soll um 3 Uhr Nachmittag zu mir kommen, so brauche ich ihm nicht einzuschärfen, daß er gegen 3 Uhr zum Ausgehen angezogen sei. Nach dem Zusammenhange ist Mose gerüstet, sobald er die Tafeln hergestellt hat; dann kann er in der Frühe des folgenden Tages seinen Gang antreten. Die Sept. haben deshalb nach den besten Zeugen die zweite Zeitbestimmung weggelassen. Aber damit ist zwar die Häufung in den Zeitangaben beseitigt, aber nicht der überflüssige Befehl „in der Frühe gerüstet zu sein". Offenbar hat die Parallele 19, 11—15 den Abschreiber beirrt. Wie dort nicht Mensch noch Vieh auf dem Berge sein soll, wenn Jahve die Herrlichkeit seiner Königsgewalt im Gesetze offenbart und danach Mose die Bundestafeln empfängt, so soll nach 34, 3 weder Mensch noch Vieh auf dem Berge gesehen werden, wenn Jahve dem Mose die Herrlichkeit seiner Gnade offenbart und dieser danach die neuen Bundestafeln von dem Gotte beschrieben wiederempfängt. Wie darum dort die Israeliten נכנים sein sollen, und dieses vor allem in der Reinheit ihres Leibes und ihres Anzuges bei der Begegnung mit dem Gotte gesehen wird, so konnte es nur natürlich erscheinen, daß hier bei entsprechender Gelegenheit auch von Mose das Gleiche, nämlich נכון zu sein, verlangt worden sei.

Die oben berührte Schwierigkeit der Reihenfolge in den von Jahve befohlenen Handlungen schwindet erst, wenn man die Worte „und ich schreibe" nicht als aufzählende Anknüpfung von weiter zu Tuendem auffaßt, sondern echt hebräisch als parataktisch geformten Absichtssatz: „haue dir zwei den früheren gleichende Tafeln, daß ich auf sie die Worte schreibe, die auf den früheren, von die zerbrochenen waren". Das ist der Zweck der Anordnung; daß die Beschreibung

den Tafeln sich zeitlich sofort anschließen müsse, ist damit nicht gesagt. Also was mit den Tafeln werden soll, drückt dieser Satz aus; dann ist aber zu erwarten, daß folgendes והיה nicht Imperativ sei, sondern Fortsetzung des konsekutiven Perfektes וכתבתי und aussage, was mit den nunmehr beschriebenen Tafeln werden soll gegenüber den früheren, die Mose zerbrochen. Das kann aber nach der Parallele in Dt. 10, 1. 2. 5, wo das ויהיו an das והיה hier buchstäblich erinnert, wie die Ausführung an den Befehl, nur die Hinterlegung der Tafeln in der Bundeslade sein. Statt והיה ist also וְהָיוּ die ursprüngliche Textgestalt und statt נכון vielmehr בָּאָרוֹן. Wäre ich ein Advokat, so würde ich den Beweis für das erstere in des Samaritaners והיו finden; leider schreibt dieser Zeuge aber in 33, 12 für hebr. והיה vielmehr והוי in demselben Sinne, und ich halte jenes והיו für eine Verschreibung eben dieses והוי, gleichviel ob Petermann (Abhandlungen für Kunde des Morgenlandes 5, S. 258 u. 265) die Folge von ו und י ebenso verdruckt hat, wie zu Ex. 20, 24 תא für את S. 255, oder ob der samaritanische Hohepriester, der ihm die Varianten lieferte, sich versehen hat. Jedenfalls, wem das והיו נכנים von Ex. 19, 11 vorschwebte, der konnte hier den Befehl finden היו und die Mehrheit zur Not dahin deuten, alle Israeliten der Umgebung Moses mit ihm sollen bereit sein, sie, sich vom Berge fernzuhalten, er, ihn zu besteigen. Besser aber war es, da es sich vorher und nachher nur um Mose handelt, den Singular zu schreiben. Wiederum lag נכון in der Erwartung, aber nicht בארון, da von der Bundeslade in der Erzählung K. 19—34 keine Rede gewesen ist, und von ihr als bestehender erst nach K. 37 geredet werden konnte. Für uns ist das natürlich kein Grund, die wir 33, 7 ff. von dem 'Ohel Moēd als bestehendem hören, obwohl seine Anfertigung vorher nicht gemeldet war, und erst in K. 36 von seiner Herstellung durch Bezalel gesprochen wird. Ist aber בָּאָרוֹן ursprünglich, so muß das anstößige לַבֹּקֶר unter beirrendem Einfluß des folgenden בַּבֹּקֶר und der Parallele von 19, 15. 16 aus לַבְּרִית entstanden sein.

Demnach lauten 34, 1. 2 nunmehr so: „haue dir 2 Tafeln; wie die früheren waren, damit ich sie mit denselben Worten, wie auf den früheren, beschreibe und sie dann in die für den Bund bestimmte Lade kommen, und steige in der Frühe zu mir auf den

Berg". Dabei ist der Ausdruck הארן לברית wie Ex. 31, 7 הארן לעדות. Wichtig aber nannte ich diese Emendation, weil sie einerseits Dt. 10, 1—5 erklärt, auch begreiflich macht, weshalb dort eigens die Anfertigung der Lade (V. 1. 3) eingeschoben wird, andererseits aber weil sie ein ebenso charakteristisches Merkmal für die Beurteilung dieser literarischen Komposition ergibt, wie Ex. 33, 7 ff.

7. Aber unser Text weist nicht bloß, wie die vorgeführten Beispiele zeigen, Entstellungen auf durch Verlust von einzelnen Zeilen, von Buchstaben, durch Verlesung und Verschreibung sowie durch unrichtige Deutung und Besserung, sondern auch Vermehrungen durch Einsetzung rein targumischer Randnoten.

Am deutlichsten kann man das an einem kleinen Beispiel ersehen, bei dem das Zeugnis der Septuaginta die urkundliche Bestätigung bietet. In 33, 3—5 heißt es im Hebräer: „. . . . denn ich will nicht in deiner Mitte hinaufziehen, weil du ein störriges Volk bist, daß ich dich nicht auf dem Wege vertilge. (V. 4:) Und das Volk hörte dieses unheilvolle Wort und erhub Wehklage; aber (s. oben S. 469) sie legten ihre Kleider nicht ab, jeder behielt seinen Stat an; (V. 5:) da sprach Jahve zu Mose: sprich zu den Kindern Israel: ‚du bist ein störriges Volk; siehe denn zu, daß ich nicht mit einer Plage deine Erstgeborenen und alle deine Mannesbilder ausrotte! Und nun reiß herunter von dir deinen Stat'". Dieser Text ist auf folgende Weise entstanden:

Urtext:	Targum.
V. 3 u. V. 4 wie oben, V. 5: und Jahve sprach (zu ihnen): du bist ein störriges Volk, siehe denn zu, daß ich nicht usw.	V. 5: und Jahve sprach zu Mose: sprich zu den Kindern Israel: du bist usw.

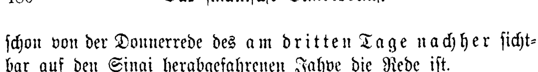
Den Urtext, nur daß er das eventuelle „zu ihnen" (d. h. zu dem pluralischen Subjekt von V. 4) durch „zu den Kindern Israel" expliziert, hat noch heute der Grieche. Aus ihm ergibt sich, daß der Verf. die mit dem וידבר ausgezeichnete Offenbarung an Mose V. 1 ff. als einen dem Volke, das doch aufbrechen soll, selbstverständlich kundgemachten Befehl aufgefaßt hat, dessen Verlautbarung bei dem Volke die für Jahve als Zeichen aufrichtiger Buße nicht genügende Wehklage hervorruft, und daß dann das Volk das

Orakel V. 5 zu hören bekommt. Der Dolmetscher aber dachte, 33, 1 ff. gehöre mit 32, 30 ff. in den geheimen Gebetsverkehr Moses mit Jahve in der Einsamkeit des Berggipfels, bei dem das Volk nicht gegenwärtig sein konnte; der 4. Vers bedeute demnach, daß das Gerücht von dem Inhalte dieser Rede zum Volke gedrungen und mit Wehklagen vernommen worden sei; und wenn Jahve dann in Anlaß hiervon V. 5 das Volk angeredet habe, so könne das nur durch denselben Mose auf Jahves Befehl geschehen sein, der seit 19, 20 als sein Sprecher fungierte.

Hier ist der pedantische Targum an der richtigen Stelle in den Text aufgenommen worden. Anders ist es mit dem, wie S. 453 gezeigt, hinter 19, 19 unmöglichen Worten 19, 20—25. Der erste Satz gehört nämlich an den Rand zum Anfange der Erzählung, wie folgendes Schema veranschaulicht:

Text:	Targum:
19, 3: Mose aber stieg auf den Elohimberg (so ursprünglich nach S. 449), und es rief ihm Jahve vom Berge (s. dagegen oben S. 450) aus zu: „so sollst du sagen" usw.	19, 20: Da fuhr Jahve herab auf den Berg Sinai, auf die Spitze des Berges, und es rief Jahve den Mose auf die Spitze des Berges, und Mose stieg hinauf und Jahve sprach:

Hier ist deutlich, daß der Dolmetscher die nach dem fehlerhaften Texte („vom Berge" statt „vom Himmel") sich ergebenden Schwierigkeiten ebenso wie ich oben gefühlt hat. Wie kann dem auf dem Berge befindlichen Mose Jahve vom Berge aus zurufen, von dem als dem Aufenthaltsort Jahves noch nichts gesagt war? Darum sagt er zuerst: Jahve fuhr (vom Himmel) herunter auf den Berg, genauer: auf den obersten Gipfel. Dann kann er dem auf dem Anstiege begriffenen Mose zurufen, daß er auf den Gipfel kommen solle, und erst, nachdem Mose diesem Rufe gefolgt ist, hört er dann den Befehl: „so sollst du sagen zum Hause Jakobs V. 3b—6. Nach einer auch sonst beobachteten Sitte ist aber diese Marginalnote an den Schluß des ganzen den Dekalog einleitenden Abschnittes in den Text aufgenommen und dadurch an die unglücklichste Stelle geraten, nämlich hinter V. 18. 19, wo



schon von der Donnerrede des am dritten Tage nachher sichtbar auf den Sinai herabgefahrenen Jahve die Rede ist.

Ebenso deutlich ist, wie schon die auffallende Verweisung Moses in 19, 23 auf V. 12 beweist, V. 21—25 als targumische Erläuterung zu V. 10—15 gemeint gewesen. Um ihre Absicht zu erkennen, bedarf es einiger kritischer Vorbemerkungen. Zunächst ist יהרסו, wofür Sam. beidemal יחרסו schreibt, in V. 21. 24 zu beanstanden. Denn הרס heißt einreißen, und man reißt zur Erde nieder, aber nicht אל יהוה d. h. zu Jahve hinauf. Wollte man aber an den Grenzzaun denken, den das Volk niederreißen könnte, um zu Jahve emporzudringen, so hat der gebietende Jahve nach V. 23 gerade den von ihm in V. 12 verlangten Zaun vergessen, und muß er sich erst von Mose daran erinnern lassen, daß ein solcher vorhanden sei. Die Sept. beweisen durch ihre zwei Übersetzungen, in V. 21: ἐγγίσωσιν und in V. 24: βιαζέσθωσαν, daß das erstemal יִקְרְבוּ statt יהרסו und das zweitemal יִפְצְרוּ im Texte stand; und das bestätigt sich dadurch, daß sofort in V. 21 von den sich nahenden Priestern die Rede ist, also der Begriff des Nahekommens wieder aufgenommmen wird, und daß in V. 24 das Vergehen יפצרו absichtlich im Laute mit der Strafe יפרץ בהם so korrespondiert, wie auch die Sache. Denn einen andringenden Haufen wehrt man ab, indem man sein Zentrum gewaltsam durchbricht und dadurch die Übrigen in zerstreute Flucht schreckt.

Zweitens darf V. 21: „aber auch die Priester, die dem Jahve sich nahen, sollen sich heiligen, daß er nicht Bresche in sie lege" im Sinne des Autors nur als eine Vorschrift für das Verhalten gegenüber dem Berge der Offenbarung gefaßt werden, so daß das וְגַם die Gleichheit der Gefahr hervorhebt: die Laien sollen nicht neugierig heraufkommen und die, Priester, denen es vergönnt wird, sollen sich durch Reinigung dafür würdig zu machen suchen, damit ihnen beiden die Offenbarung Jahves nicht zum Verderben gereiche. Demnach ist es verkehrt, in V. 21 einen allgemeinen Satz über die Pflicht aller Priester beim Betreten ihrer Heiligtümer zu sehen, der durch Analogie dem Volke die Forderung sich zurückzuhalten, begründen sollte. Denn „sich heiligen" und „sich scheu zurückhalten" liegen nicht auf einer Linie, und wenn sich heiligen

das Herankommen ungefährlich macht, so kann ebensogut auch das Volk sich für das Herantreten heiligen.

Das zu erkennen ist aber von Wichtigkeit für die dritte Frage, wie der letzte positive Befehl V. 24 gemeint sei. Man teilt hier gewöhnlich so ab: „steige herauf, du selbst und Ahron mit dir. Und die Priester und das (gemeine) Volk sollen sich nicht vordrängen, damit Jahve nicht Bresche in sie lege." Dann wäre aber im Widerspruch mit V. 21. 22 das gleiche Verderben den Priestern und den Laien für das gleiche Heraufsteigen angedroht, während dort den Laien das Heraufkommen überhaupt und den Priestern das Heraufkommen ohne heilige Selbstbereitung als verderbliches Unterfangen verboten war. Dazu kommt, daß Ahron doch mit den Priestern zusammengehört, daß nach 24, 1. 9 außer den 70 Ältesten auch die Priester Nadab und Abihu, nach dem Samaritaner auch Eleasar und Ithamar auf den Berg gestiegen sind, und daß unserem Dolmetscher der dieses ordnende Gottesbefehl 24, 1. 2 wohlbekannt war.

Die Einleitung des letzteren: „zu Mose aber hatte er gesagt" setzte ihn in die Zeit vor K. 20, und am Ende von K. 19 hatte er seine natürliche Stelle; er selbst aber verbietet dem Volke das Heraufkommen im Gegensatz zu den heraufkommenden Begleitern Moses, wenn er auch dann den Unterschied macht, daß Mose allein der Gottheit nahe kommen, die Begleiter den geschauten Gott aus der Ferne anbeten sollen. Danach ist in 19, 24 das störende עמך „mit dir" nach der, von den Lucianischen Codd. neben der hexaplarischen erhaltenen, ursprünglichen Lesung *ὁ ἀδελφός σου* in אחך zu korrigieren und in Übereinstimmung mit V. 22 so zu teilen: erstens: „steige herauf du und dein Bruder Ahron und die Priester"! zweitens: „das Volk aber soll nicht herandringen, zu Jahve aufzusteigen".

Erst als diese Sätze 19, 21. 22. 24. 25 von ihrer ursprünglichen Stelle am Rande an das Ende des Sinnabschnittes in den Text aufgenommen waren, entstand der eigentümliche Satz V. 23, der in der Form einer von Mose gewagten Erinnerung Jahves an die von ihm bereits zwei Tage vorher gegebene, das gleiche meinende Verwarnung ausdrücklich bezeugt, daß die vorangehenden Gottesworte zugleich mit denen in V. 12 u. 13 erwogen, daß sie mit ihnen zusammengenommen werden sollen. Eben deshalb darf



man aus dem Zitate V. 23 „hege ein den Berg“ schließen, daß sein Verfasser in V. 12 das noch heute vom Samaritaner erhaltene allein vernünftige וְהִגְבַּלְתָּ אֶת הָהָר vor sich hatte, und nicht das הָעָם des heutigen Hebräers. Denn nicht das Volk, sondern der *Berg soll eingehegt, das Volk aber aus dem Gehege ausgeschlossen werden.*

Nach diesen Vorbemerkungen wende ich mich zu der Frage: was wollte der Dolmetscher mit seinen Randbemerkungen? Die Antwort liegt für den auf der Hand, der die Schlußsätze seiner Sentenzen beachtet: „wenn sie in neugieriger Schaulust zu Jahve nahten, so würden viele von ihnen plötzlich tot zu Boden fallen“ (V. 21); „wenn die Priester ungeweiht in Jahves Nähe kämen, so würde Jahve Bresche in ihren Haufen legen“ (V. 22); „wenn das Volk gewaltsam auf den Berg vordränge, so würde Jahve Bresche in ihren Haufen legen“ (V. 24). Diese dreimalige Verwarnung mit פֶּן und die geflissentliche Wiederholung desselben Ausdruckes für von *Gott* selbst zugefügtes Verderben, beweisen, daß der Verfasser die Hörer und Leser zwingen will, die Verwarnung Moses in V. 12. 13 als Warnung vor außerordentlichen, unmittelbar von *Gott* verhängten Strafen an Leib und Leben zu verstehen.

Dann mußte aber der Schein, und es mußte auch in der Gemeinde eine Auslegung in dem Sinne bestehen, daß V. 12. 13 *menschliche* Gerichtsstrafen bezeichnen; und jeder Unbefangene, der den Mose sagen hört V. 12: „jeder der den Berg berührt, soll mit dem Tode bestraft werden (vgl. 21, 12. 15—17), er soll gesteinigt (21, 28) oder (wenn das Strafobjekt nämlich zu ferne dazu ist, mit Pfeilen oder Schleudern) erschossen werden; es sei ein Vieh oder ein Mensch — er soll nicht lebendig davon kommen“ (V. 13) — ein jeder, sag' ich, wird hiervon den Eindruck empfangen, daß hier der *Gesetzgeber* Strafexekutionen durch bewaffnete *Menschenhand* für den Fall der Verletzung des geheiligten Bezirkes verordne. Den gleichen Eindruck macht V. 13b nach der in *Pentateuch*, 1893, S. 436, gegebenen Feststellung seines ursprünglichen Wortlautes בִּמְשֹׁכָ(ם) הַגְּבֻל הֵמָּה יַעֲלוּ בָהָר (so nach dem Konsonantentext der Sept., welche בְּמָשִׁי מֵהַגְּבֻל = „wenn ich vom Berge abziehe“ deuteten und das „ich“ dezent durch die Erscheinungen des Donners, der Trompetenstöße, der Wolke aus V. 16 umschrieben)



oder 'בִּמְשֹׁךְ הַיֹּ d. i. „während sie die Einhegung vornehmen, mögen sie (oder: solche, nämlich Last- und Zugtiere und Menschen) am Berge ansteigen". Es wird hier die vorher angeordnete Strafe für die zum Zweck der Einhegung absolut notwendige Betretung des Berges aufgehoben, weil ein und derselbe Wille, der die Betretung des Berges verboten, auch die durch menschliche Tätigkeit zu besorgende Einhegung des Berges geboten hat.

Es ist nun unter keinen Umständen anzunehmen, daß ein Hermeneut des heiligen Textes mutwillig etwas wesentlich anderes den Worten dieses Textes gegenüberzustellen gewagt habe. Denn er will nur auslegen und muß deshalb für seine von der anderen abweichende Auslegung Stützpunkte im Texte zu finden überzeugt sein. In der Tat ist es nun möglich, wenn man in V. 12 מוֹת יוּמָת nach Gen. 2, 17 ausspricht, hierin statt einer menschlichen Hinrichtung ein göttliches Todesverhängnis zu finden. Dann ist es nicht bloß möglich, sondern natürlicher, als von einer Berührung des Berges mit der (aus יחד durch Verschreibung entstandenen) Hand, die Worte „keine (menschliche) Hand soll ihn anrühren" von dem strafenden Angriff auf den נֹגֵעַ בָּהָר zu verstehen, und das Folgende korrekt so zu übersetzen: „daß er gesteinigt oder erschossen würde". Nach dieser Fassung betont der Text selber: „wer den Berg berührt, wird des Todes sterben (V. 12 b), er wird, ob Vieh oder Mensch nicht lebendig bleiben, ohne daß eine menschliche Hand an ihn käme und ihn durch Steinigung oder Erschießung zu Tode brächte" (V. 13). Also ohne daß die strafende Hand der Menschen dazwischen käme und abgewartet würde, bringt die Berührung des Berges, wie die des Baumes in Gen. 3, 3, von Gottes wegen den Tod.

Nach dieser Analogie dürfen wir auch die (nach 24, 1. 2: du und Ahron usw. und die Ältesten steiget herauf, das Volk aber לֹא יַעֲלוּ) in dem Gegensatze zwischen „dem Volke, das nicht hinaufdringen soll" und dem zum Aufsteigen mit Ahron und den Priestern aufgeforderten Mose in 19, 24 logisch enthaltene Konzession „nur die und die sollen heraufsteigen" mit dem הֵמָּה יַעֲלוּ בָהָר in V. 13 als mit seiner Quelle kombinieren. Augenscheinlich hat der Glossator mit grammatischem Rechte in diesem, zu nachdrücklicher Beschränkung der Subjektssphäre, rekapitulierenden הֵמָּה den Beweis gesehen,

daß ein Subjektsnomen im Plural vorangegangen sei, und hat dieses in den zwei unmittelbar voranstehenden Wörtern gefunden. Die Überlieferungsgestalt derselben war aber so unsicher, daß die einen darin fanden: „wenn ich vom Berge abgezogen bin“ (במשי מהגבל, so Sept.), die anderen: „wenn der Trompeter anstimmt“ oder „sobald das Jobel(horn) erklingt“ (בְּמִשֹׁךְ היבל). Das Erste ergibt die überflüssigste Bemerkung von der Welt; denn sobald Jahve den Sinai verlassen, hört er für die Israeliten natürlich auf, der unbetretbare Ort der Gegenwart Jahves zu sein. Das Zweite, abgesehen von der mehr als prekären sprachlichen Begründung dieser Übersetzung, widerspricht der Tatsache, daß von einem Trompeten- oder von einem Jobeltone nirgends in dem Berichte die Rede ist, und daß die göttlichen Šofarklänge in V. 16—19, statt es durch liebliche Schäfermusik zum Heraufkommen einzuladen, das Volk vielmehr durch gellendes Geschmetter selbst aus dem vorgeblich sicheren Platze am Fuße des Berges verjagen. Viel vernünftiger war es, in diesen Buchstaben den Namen des vom Verbote des Bergbesteigens eximierten Subjektes zu suchen. Der Sache nach konnten damit nur die gemeint sein, die der Dolmetscher die כֹּהֲנִים nennt, um nicht außer Mose noch Ahron und Nadab und Abihu (Eleasar u. Ithamar) und die 70 Ältesten separatim aufzählen zu müssen, wie der Text in 24, 1. 9 es tut, und weil die Priester als der führende Teil voranstehen (19, 22. 24). Und da er eben dieselben in 24, 11 (vielleicht auch nach S. 469 in 33, 6) mit dem Titel אצילי בני ישראל bezeichnet fand, so konnte er aus den Konsonanten במשכ(ם) היבל oder במשי מהגבל den ähnlichen (אַ)ךְ נִשְׁבֵי הַקָּהָל oder ישראל, geschrieben ישׁל, und נשבי = נְבִיבֵי, erschließen: „nur die Geweihten der Gemeinde“, oder „Israels, die dürfen und sollen am Berge aufsteigen“. Meinetwegen auch נְשִׂיאֵי.

Es erübrigt nur noch die Frage, welche Textworte ihm den Anlaß zu der Nennung Ahrons (V. 24) und zu der Forderung einer besonderen Heiligung der Priester (V. 22) gegeben haben. Was das erstere anlangt, so las er wahrscheinlich statt des nach zweimaligem אל העם (in V. 14) überaus anstößigen dritten in V. 15: אל אהרן, was bei der auffälligen Ähnlichkeit von ע und ר in der alten Schrift, bei der häufigen Verwechslung von נ mit ם im Grunde nur bedeutet, daß das anlautende א verloren oder zu-

gesetzt war. Wenn aber Mose zu Ahron sagt: „haltet euch fertig; bis auf eine Dreiheit von Tagen,[1]) d. h. bis zum dritten Tage, rühret kein Weib an“, so ist das in concreto soviel wie „heiligt euch,“ und „haltet euch heilig“, הִתְקַדְּשׁוּ (vgl. V. 22). Dabei ist „נְכוֹנִים sein“ ein allgemeiner Ausdruck, der auch den Verzicht auf den ehelichen Umgang wie 1. Sam. 21, 5 einschließt. Wenn aber Mose dem Priesterhaupte Ahron diesen pluralischen Befehl gibt, so versteht sich von selbst, daß er dem Ahron und den Priestern gilt. Weiter ist aber bei der Rückbeziehung des singulären Ausdruckes auf das Gotteswort V. 11 anzunehmen, daß dieser Dolmetscher in V. 11 והיו nicht wie M. וְהָיוּ, sondern als Imperativ = וִהְיוּ aussprach.

Aber auch bei diesem so glossierten Texte 19, 8–15 fällt, wenn man ihn für sich betrachtet, eine Häufung auf, die den Verdacht erweckt, daß er selbst schon in früherer Zeit von einem Anderen glossiert worden sei. Wir lesen:

19, 8: und Mose brachte die Worte des Volkes an Jahve (oder Haelohim) zurück.

V. 9a: Und Jahve sprach zu Mose: siehe ich will zu dir kommen in der Hülle[2]) der Wolke zu dem Zwecke, daß dieses Volk höre, wie ich mit dir rede, und sie auch an dich glauben für immer.

und in 9b: und Mose berichtete die Worte des Volkes an Jahve.

V. 10: Und Jahve sprach zu Mose: gehe zum Volke und heilige sie heute und morgen, (V. 11) und sie seien (oder seid) bereit auf den dritten Tag: denn am dritten Tage wird, Jahve herabfahren vor den Augen des ganzen Volkes auf den Berg Sinai, (V. 12) und du sollst einhegen den Berg[3]) ringsum.

[1]) So nach dem Hebr. und Sept. Der Samaritaner schreibt [illegible] d. i. nach Gen. 7, 10: sobald der dritte Tag da ist. Nur dann kann die Zeitbestimmung, wie die Punktatoren des Hebr. verlangen, zu dem Befehl „haltet euch fertig“, statt zum folgenden gezogen werden.

[2]) Ich sehe בעב, oder richtiger nach dem Samaritaner: בעבי als inkorrekte Schreibung des durch die Analogie, durch das Neuhebräische und das Syrische zu erschließenden Wortes עֲבִי an, das Sept. durch das bekannte עמוד = ἐν στύλῳ νεφέλης richtig deuteten.

[3]) Nach der obigen Besserung S. 482 statt „das Volk“.

Indem ich auf die Erörterungen S. 452 f. 478 f. verweise, bemerke ich erstens, daß הֵשִׁיב אֶל, statt mit bloßem דָּבָר, mit determiniertem דבר ein ungewöhnlicher Ausdruck, und daß die Ersetzung durch הִגִּיד אֶל in V. 9 b seine Übersetzung in das gewöhnliche Hebräisch ist. Aber der ganze Satz hinter 19, 8. 9 a gestellt, kündigt zugleich an, daß der überlieferte Text von V. 8 an nun in anderen Ausdrücken wiedergegeben werden soll, wie namentlich die Korrespondenz von V. 9 a und V. 11 beweist, und zwar zum Zwecke des genaueren Verständnisses. Denn in V. 9 a scheint von einem Zusammentreffen des Gottes mit Mose allein geredet zu sein, zum Behufe einer Unterhaltung, bei der die Stimme des in die Wolke Gehüllten vom Volke mit dem Ohre als die Stimme des Gottes empfunden wird. Daß überhaupt, und wo das Volk die Wolke zu Mose kommen sehe, ist nirgends ausgedrückt. Dagegen sagt V. 11 geflissentlich, wie es der nachherigen Erzählung V. 16—18 entspricht, daß öffentlich an einem bekanntgegebenen Termine und darum mit Spannung erwartet, Jahve vor den Augen des ganzen Volkes auf den Berg Sinai (aus dem Himmel) herabfahren werde. Erst nach dieser geflissentlichen Fixierung kann dann das überlieferte Gebot verstanden werden: „darum hege den Berg ein“. Vermutlich hat also in dem ursprünglichen Texte dieses Gebot weiter oben gestanden in unmittelbarem Anschlusse an die Ankündigung V. 9 a, die vielleicht mit: „heute über drei Tage (siehe da will ich zu dir kommen)“ anfing, und hinter V. 9 a weiter lautete: „gehe hinab (רֵד mit Sept.) und künde es (הַגֵּד, nach Sept. διαμάρτυραι d. i. הָעֵד) dem Volke, und hege den Berg ein und heilige ihn (nach 19, 22), indem du sagst (V. 12—14) usw., und seid fertig auf den dritten Tag (V. 11 und 15). Und Mose stieg hinab vom Berge und kündete es dem Volke und sie heiligten den Berg und wuschen ihre Kleider (V. 16).“

8. Aber diese oder ähnliche Vermutungen über den ursprünglichen Wortlaut dieser Perikope mögen auf sich beruhen. Ob sie sich der Wahrheit nähern oder ob sie irregehen, vermehrt weder, noch vermindert es das Gewicht der erwiesenen Tatsache, daß der Text unseres ganzen Berichtes Hermenien oder targumische Paraphrasen bald am rechten, bald am verkehrten Orte darbietet, und daß sie verschiedenen Stadien aus der Überlieferungsgeschichte des pentateuchischen Buches entstammen. Solche Hermenien sind aber

keine Quellenschriften, und es ist wieder gegen alle philologische Wissenschaft, die so entstandenen Unebenheiten und Häufungen ohne weiteres auf die differenten Urquellen zurückzuführen, die der Vf. des Pentateuchs ungeschickt zusammengeschweißt habe. Die nächste Aufgabe für den Philologen ist vielmehr, den Textbestand des pentateuchischen Buches zu ermitteln, wie es bei seiner Entstehung war, und ehe es den Schicksalen der Überlieferung und den „vielen Händen" anheimfiel, die die Fortpflanzung von Gemeindebüchern besorgen. Erst wenn dieses notwendige Werk tunlichst gelungen ist, kann man weiter aufsteigen und nach den schriftlichen Urquellen fragen, die der Vf. benutzt haben mag; aber freilich wird man dann auch die Lust verloren haben, mit Silbenstecherei am heutigen synagogalen Texte Charakter und Inhalt dieser untergegangenen Schriften zu bestimmen.

Ich frage also, was hat der Vf. des ursprünglichen Pentateuchs an zusammenhängendem Geschichtsbericht über den Bundesschluß am Sinai in seinem Buche gebracht? Unter diesem Verfasser verstehe ich den priesterlichen Gelehrten, der mit der von mir (Pentateuch, 1893, S. 157 ff.) geschilderten architektonischen Kunst die bunte Fülle mosaischer Überlieferungen derart zusammengestellt und gegliedert hat, daß sein Buch in der Form der Geschichtserzählung zugleich ein normatives Lehrbuch für die Gemeinde wurde, die auf die mosaische Zeit als die Epoche ihres Ursprungs, als die grundlegende und vorbildliche zurücksah. Sein schriftstellerisches Verfahren zeigt sich, wie ich schon S. 42 ff. angedeutet habe, besonders deutlich in der Behandlung des sinaitischen Bundesschlusses. Aus zwei charakteristisch verschiedenen priesterlichen Quellen hat er in durchsichtiger und konsequenter Planmäßigkeit eine göttliche Verordnung über das mosaische Nationalheiligtum des Stiftszeltes kombiniert und in Anlehnung an diese Verordnung in eigner Person die Ausführung derselben erzählt. Diese beiden aufeinander bezogenen Erzeugnisse seiner Hand, deren einziger Inhalt das Heiligtum ist, hat er in seinem Buche naturgemäß an den Ort gestellt, wo er die Vorgänge beim Bundesschluß auf dem Sinai mit den aufgenommenen Worten einer älteren Berichterstattung veranschaulichte, der nicht das Detail des Stiftszeltes, sondern die Bundesoffenbarung, der Bruch und die Wiederherstellung des Bundes am

Herzen lag. Aber er hat das nicht so getan, daß er seinen Doppelbericht über das Heiligtum an diese Erzählung anhängte, sondern so, daß er ihn sowohl, wie diese in zwei Stücke zerlegte, und zwischen die zwei Stücke dieser sein eignes erstes Berichtsstück einschob, und auf ihr zweites sein zweites folgen ließ. Er tat mit dieser Teilung der alten Erzählung keine Gewalt an. Denn diese gliedert sich, wenn man K. 19—24. 32—34 hintereinander weg liest, selbst absichtlich in zwei parallele Hälften. Am Ende beider steht ein gleich langer Aufenthalt des Mose bei Gott auf dem Berge, dessen hauptsächliches Endergebnis ist, daß er die von Gott beschriebenen Bundestafeln als den Bund verbürgende göttliche Urkunde in seiner Hand mit zurückbringt, das erste Mal freilich, um sie im Zorne zu zerbrechen, das zweite Mal, um sie für ewige Zeiten als einen Nationalschatz aufzubewahren. Dort geht eine Reihe von Erzählungen vorher, welche zeigen, wie Gott an und durch Mose, diesen Vertreter Gottes sowie des Volkes, zum Bunde sich erboten, die Bedingungen des Bundes kundgetan hat und wie es zum Abschluß des Bundes gekommen ist, so daß der dem Mose verheißene Empfang der göttlichen Tafeln als das einzig noch ausstehende Siegel auf die Ratifizierung des Bundes erscheint.

Indem die Erzählung dann Mose auf dem Berge verläßt, um den Zuhörer in das Lager im Tale zurückzuführen und einen neuen Faden, und zwar den eines unerwarteten Geschehens in entgegengesetzter Richtung, anzuknüpfen mit dem Resultate des mutwilligen Bundesbruches von seiten des von Mose verlassenen Volkes, bekundet sie selbst, daß hier ein zweiter Akt desselben Dramas beginne. Und was dann folgt, zuerst wie Mose mit den Tafeln wiederkehrend als Vertreter Gottes durch den Bruch der Tafeln den Bund für gebrochen erklärt und die Freveltat des Bundesbruches durch dem Jahve getreue Volksgenossen strafen läßt, sodann wie er in anhaltendem, immer höher dringendem Gebetsringen als mitleidiger, seine Person einsetzender hohepriesterlicher Vertreter seines Volkes von Gott die Vergebung der Schuld zu erwirken versucht und die Zusage der Wiederherstellung des Bundesverhältnisses empfängt, das alles erscheint als Vorbereitung auf das dem ersten Akte parallele Ende, daß er abermals zu Gott auf den Berg geht, um für die gebrochenen Tafeln einen von Gott selbst geordneten Ersatz zu empfangen.

Je mehr aber diese in zwei parallelen Akten verlaufende Erzählung aus sich selbst verstanden werden kann, und je weniger man dazu der vom Pentateuchverfasser ein- und angefügten parallelen Stücke über das Stiftszelt bedarf, desto sicherer ist der Schluß, daß er jene in ihrer durchsichtigen Komposition belassen hat, ganz der Behutsamkeit entsprechend, mit der er sein eignes erstes Stück K. 25—31, nirgends anders einschob, als in die Pause, welche jene Erzählung zwischen ihrem ersten und zweiten Akte ausdrücklich anzusetzen verlangt. Das ist aber sehr begreiflich, da seine Quellen über das Stiftszelt die Einrichtung desselben auf ein visionäres Modell und auf göttliche Weisungen zurückführten, die Mose im geheimen Verkehr mit Gott auf dem Berge geschaut und gehört habe. Und da den Kern des Heiligtums die Bundeslade als Behälter der göttlichen Tafeln bildete, so konnte dieser Abschnitt nicht erst hinter dem Bruch und der Erneuerung des Bundes gebracht worden, also hinter K. 34, als ob Jahve da erst den Gedanken eines solchen Heiligtums und seiner Bedienung durch Ahron und seine Söhne gefaßt hätte. Denn bereits in der letzten Szene des ersten Aktes spielten für die alte Erzählung Ahron und seine Söhne eine hervorragende Rolle unter den außer Mose zur Gottesschau zugelassenen Vertretern Israels (K. 24, 1 f. und 9 ff.), und die Verheißung des Empfanges der Bundestafeln bildete den Schluß von K. 24. Wenn aber Gott ausdrücklich verhieß, die neuen Tafeln, die er in der Bundeslade des Heiligtums aufbewahrt wissen wollte, sollten ihrem Inhalte nach genau denselben Wert haben, wie die ersten, so hat er ganz gewiß auch über die Aufbewahrung dieser ersten, ihrem Materiale nach noch kostbareren Tafeln, denselben Willen gehabt.

Ebenso natürlich war es, daß der Vf. seinen Bericht über die Ausführung des Stiftszeltes (K. 35—40) hinter den zweiten Akt der alten Erzählung setzte. Denn dieser schloß mit dem Empfange der zweiten Tafeln, nach welchem erst an die Herstellung ihres Aufbewahrungsortes gegangen werden konnte. Wiederum, wenn die Materialien zu diesem durch den freiwilligen Eifer des Volkes zusammengebracht worden sind, so bot gerade die alte Erzählung über die bußfertige Opferung seiner Kleinodien durch das wieder zu Gnaden angenommene Israel (33, 6) dazu einen psychologischen

Anknüpfungspunkt. Ebenso erklärte das alte Gotteswort 33, 7. 8 den sonderbaren Namen 'Ohel Moed genetisch, den er einer seiner beiden Quellen folgend nachher als bekannt gebrauchen mußte (s. oben S. 81 ff.). Nun könnte man freilich denken, daß eben hier, wo von einem Orakelzelt die Rede war, die rechte Stelle gewesen sei, um von der Errichtung des Stiftszeltes ausführlich zu berichten. Aber jenes Orakelzelt stand außerhalb des Lagers und fern von ihm; das Stiftszelt aber inmitten der Kinder Israel, und da erst nach jener Erwähnung des Orakelzeltes erzählt wird, wie Mose das von Jahve errungen habe, daß er in der Mitte Israels ziehe, so konnte die dieser Verheißung entsprechende Errichtung des Stiftszeltes und ihre Okkupation durch Jahve erst hinter K. 33 u. 34 ihre richtige Stelle haben.

Dazu kommt, daß die S. 93 ff. erwiesene Berechnung des Stiftszeltbaus auf die 7 letzten Monate des Jahres 1 des Exodus für den Pentateuchverfasser die Kenntnis und die Summierung aller gelegentlichen Zeitangaben in der alten Erzählung beweist (vgl. Pentateuch, 1893, S. 162 ff.). Denn die drei Tage vom $^1/_3$ des Jahres 1 (19, 1), die die alte Erzählung in 19, 11. 16 setzt, der 1 Tag des Bundesschlusses in 24, 4, die 6 Tage vor dem Beginn des ersten 40tägigen Aufenthaltes Moses auf dem Berge in 24, 16, die zweimal 40 Tage in 24, 18; 34, 28 ergeben genau die 90 Tage vom $^1/_3$ bis zum letzten des 5. Monates, nach welchem die 7 Monate dauernde Anfertigung des Heiligtums und seiner Geräte begann (40, 1. 17).

Nehme ich dazu, daß auch der Redner des deuteronomischen Bundesbuches einerseits den großen Tag des Qahal als epochemachend hervorhebt (18, 16; 5, 19 vgl. 4, 10), daß er zwischen den 10 zum Volke geredeten göttlichen Worten und der darauf erfolgten Offenbarung weiterer Worte an Mose allein unterscheidet, deren Ergebnis in dem Buche der Ḥuqqîm und Mišpaṭim vorliege (5, 1 ff. 19. 27. 29. 30 u. 28; 6, 3 ff. vgl. mit 4, 13. 14), daß er zweimal je 40 Tage den Mose mit Jahve verkehren und diese einander unmittelbar folgen läßt (9, 9 ff. 18), daß jedesmal ihr Ende der Empfang der Tafeln ist (9, 9 ff.; 10, 1—5), und daß die Art, wie der Glossator (s. oben S. 256 ff.) dreimal (9, 19. 25—29; 10, 10. 11) auf dieselbe Fürbitte zurückkehrt, wahrscheinlich auf den drei Ge-

betsstufen beruht, die unsere Erzählung in 32, 30—35; 33, 12 ff.; 34, 8 ff. veranschaulicht, so erscheint mir die Meinung hinreichend begründet, daß wir in unserem Texte im großen und ganzen solches besitzen, was der Vf. des Pentateuchs aus dem überlieferten Erzählungstypus herübernahm und dieses im ganzen und großen auch in der Folge, die die Stoffe dort hatten. Natürlich sind davon die oben erwiesenen Entstellungen, Explikationen und targumischen Randverzierungen auszunehmen. Es ist aber die Frage, ob uns alles erhalten ist, was in diesem älteren Typus stand und was unser Vf. wirklich seinem Buche einverleibte. Denn auch versehentliche Weglassungen und durch Beschädigung der Urschrift entstandene Lücken gehören zu dem Schicksal, das alten Büchern bei ihrer Überlieferung widerfährt.

9. Diese Frage nun, von deren Beantwortung die richtige Würdigung dieses Geschichtsberichtes ganz wesentlich abhängt, wage ich auf das Entschiedenste zunächst für seine zweite Hälfte zu verneinen. Denn es wird in ihr als erzählt vorausgesetzt, was wir jetzt nirgends vorher erzählt finden, und es wird umgekehrt der anscheinend folgenschwere Anfang eines Geschehens konstatiert, und von seinem dementsprechenden Ausgange bekommen wir nichts zu hören.

So verbindet Mose mit dem Bruche der Tafeln, wie es der Redner in Dt. 9, 21 nach S. 256 ihn ursprünglich auch tun läßt, die Verbrennung und Zerpulverung des Gottesbildes und die Schüttung seines Aschenrestes in das Wasser des Wadis (so Dt. 9, 21), aus dem die Israeliten sich zu trinken holten. Dadurch nötigte sie Mose gewissermaßen mit dem Wasser das Material ihrer Verschuldung in der Gestalt, die ihm der richtende Zorneseifer Moses gegeben hatte, zu schmecken (Ex. 32, 20), gleichwie das ehebrecherische Weib mit dem Wasser die Tinte, mit der die ihr geltenden Flüche geschrieben sind, zu trinken gezwungen wird (Num. 5, 23 ff.). Schon andere Ausleger haben diese Absicht Moses erkannt und hierin eine Gottesprobe gesehen, welche sich der Feuerprobe des germanischen Rechtes, auch des isländischen vergleicht. Dann muß man aber auch weiter gehen und sagen, daß Mose ebenso, wie der Priester in Num. 5, 19. 22. 27 f., an dem Eintritt oder Nichteintritt übler Wirkungen dieses Trinkwassers bei den einzelnen, erkennen machen

wollte, wer unschuldig und wer schuldig und strafwürdig vor Gott sei; und das gewiß nicht zur müßigen Befriedigung seiner Neugier, sondern um mit den überführten Schuldigen nach dem Rechte zu verfahren, wie sofort der Exekutionsauftrag an die Leviten deutlich macht. Man erinnere sich an Gen. 20, 2—7. Weil er Schuld gegen Abrahams Weib auf sich geladen, wird Abimelech mit seiner Familie von schmerzlicher Krankheit befallen. Diese führt ihn zu sicherem Tode, wenn er in seiner Schuld beharrt; aber Gott läßt diesen nicht sofort eintreten, um ihm Gelegenheit zur Buße zu lassen. Benützt er sie und erlangt er die Fürbitte Abrahams, so wird er genesen; und so heilte Gott ihn und seine Familie, daß ihm diese Erkrankung nicht zum Tode gedieh (וירפאו V. 17).

Wie nun dort die Schuld Abimelechs durch seine Erkrankung offenbar wurde, so, sollte man denken, machte auch hier eine bestimmte Art der Erkrankung die Schuldigen wie ein Kainszeichen kenntlich, und das setzt offenbar der Befehl Moses an die Leviten voraus. Schuld aber hatten auf sich geladen sowohl Ahron, indem er den Reden des Volks gehorchend das Bild herrichtete, als auch die, welche vor dem Bilde einen Dienst der Anbetung vollbracht hatten; und nur, wenn hinter 32, 20 von der Erkrankung sowohl Ahrons, als auch einer Menge von Laien erzählt war, versteht man den Bericht, nach welchem Mose zuerst (32, 21) dem Ahron vorwirft, daß er „über diese Leute so große Versündigung hat kommen lassen" und damit einen Ausdruck gebraucht, der für hebräisches Ohr das Kommen des der Sünde korrelaten Strafübels einschließt, und daß er dann den Leviten die Hinrichtung der ihnen als solche kenntlich gewordenen Schuldigen im Lager befiehlt (V. 26 ff.). Hier ist also ein inhaltlich bedeutendes Stück der Erzählung ausgefallen, ohne dessen Kenntnis das ihm folgende gar nicht verstanden werden kann.

Ebenso sicher, aber weniger bedeutend ist eine andere Lücke. Es heißt jetzt, „alle Kinder Levis" haben sich dem Mose zur Verfügung gestellt (V. 26) und den Befehl empfangen „jeder seinen Bruder, seinen Freund, seinen Nächsten — natürlich unter den durch die Krankheit Überwiesenen — mit dem Schwerte zu schlagen". Man kann dieses nicht nach Ex. 11, 2 so verflüchtigen, daß jeder, mit dem sie Verkehr gehabt haben, der Gegenstand der



Exekution sein sollte. Denn der an das Ende des Sinnabschnittes geschobene Satz V. 29, der imperativisch gefaßt ursprünglich in V. 27 vor das wahrscheinlich mit כִּי angeknüpfte כה אמר י׳ gehörte, sagt ausdrücklich, daß es „die eignen Söhne und Brüder“ sind, die sie um Gottes willen zu opfern haben. Aber diese sind doch auch „Kinder Levis“. Also können nicht „alle Kinder Levis“ den Auftrag erhalten haben, auch nicht alle Leviten unter den Gesundgebliebenen, sondern nur die Geschlechtsvorsteher der Leviten, denen das Strafrecht an den Geschlechtsangehörigen und ihrem Gesinde zusteht. Vermutlich hat ihr Beispiel Nachahmung bei den Häuptern anderer Geschlechtsverbände geweckt und wollte die Summe der ungefähr 3000, die „aus dem Volke“ gefallen sind (V. 28), nicht als die Zahl der von den Leviten erschlagenen Leviten angesehen sein; sie begriff auch die von anderen Berechtigten gestraften und vielleicht auch die durch die Krankheit, also gewissermaßen von Gottes Hand gestorbenen (vgl. Num. 25, 3. 5. 9). An das letztere dachte der Urheber der S. 471 erwähnten Lesart: במחתה המגפה in 32, 30. Auf alle Fälle darf man das Unternehmen Moses in V. 30—34 aus der Erwägung begreifen, daß Jahve bereit sein könne, durch Aufhebung der Plage Vergebung zu üben, nachdem er den Eifer gesehen, mit dem aus der Mitte des Volkes selbst heraus Strafe an den Schuldigen geübt wurde (vgl. Num. 25, 8. 11).

Aber wo bleibt Ahron? Gewiß hat der, der seine Verschuldung so schonungslos aufdeckte (32, 2—6), der ihn durch Mose an erster Stelle aufs härteste schelten ließ (V. 21—23), auch erzählt nicht bloß, daß auch Ahron zum Tode erkrankte, sondern auch, daß er wie die anderen, diesen Tag Überlebenden nur durch die Fürbitte Moses und nur wie ein angebranntes Scheit aus dem Feuer (Sach. 3, 2) gerettet worden ist. Beides müssen wir als überliefert setzen, wenn wir unsere Erzählung als den Anlaß ansehen für die flüchtige Andeutung Dt. 9, 20: „Jahve zürnte auch über Ahron so schwer, daß er ihn vertilgen wollte; aber ich legte Fürbitte für ihn in eben derselben Zeit ein“, d. h. in der Zeit, wo Mose für das Volk bat, das unter dem Zornesbrande Gottes dahinschwinden zu sollen schien (V. 19). In der dem sicheren Tode entgegenführenden Krankheit trat diese Zornesabsicht Jahves zutage, und in ihrer die Weiterfahrt



(Ex. 32, 34) ermöglichenden Heilung (vgl. Num. 12, 15) erkannte man die erfolgte vorläufige Vergebung.

Eine Bestätigung hierfür finde ich in dem als Fragment erscheinenden Satze 32, 35, von dem ich S. 441 u. 467 f. zeigte, daß er in seiner jetzigen Gestalt in die Erzählung nicht tauge, und daß das עשו in seiner Mitte aus עבדו verderbt sei. Ich füge jetzt hinzu, daß das (unter dem an sich richtigen Eindrucke, daß nach V. 20 eine göttliche Plage unter dem Volke wirksam gedacht sei) zu ויגף entstellte ursprüngliche Wort ebenso wie Gen. 20, 17 als וַיִּרְפָּ(א) gelesen wurde, und daß mit mehr Recht, als der Glossator es hatte, wenn er für העם in 19, 15 = אהרן las (nach 19, 22. 24), statt את־העם על in 32, 35 ich את אהרן וכל für den ursprünglichen Text erkläre. Demnach lautete der ganze Satz: „und Jahve heilte den Ahron und alle die, welche dem Kalbe gedient hatten, das Ahron gemacht". Das ist aber ein sowohl zu dem Gespräch zwischen Mose und Jahve in 32, 30—34, als zu der ganzen geschichtlichen Situation, die dadurch eine erste Wendung zum Günstigen erfuhr, genau passender Abschluß.

Damit wird offenbar, daß das für das Verständnis absolut notwendige Stück von der Plage, die über Ahron und das schuldige Volk gekommen ist, nicht aus einer angesichts der Stücke 32, 1—6. 21 ff. und 35 ohnehin unvernünftigen Tendenz zugunsten Ahrons ausgelassen worden ist, sondern daß es in der maßgebenden Handschrift ausgefallen oder derart entstellt war, daß es nicht entziffert werden konnte. Im Laufe der Zeit vergaß man die Lücke und konnte dann den Satz V. 35 in dem berechtigten Drange erbauliche Lehre zu finden, nicht mehr als konkret geschichtliche Nachricht, sondern nur als eine allgemein zu verstehende lehrhafte Notiz deuten.

Eine andere empfindliche Lücke, nämlich die, daß wir das nach 32, 29 zu erwartende, und von Dt. 10, 8. 9 vorausgesetzte auszeichnende Gotteswort über Levi in unserer Erzählung nicht mehr finden, hängt sicherlich ursächlich mit dem Textausfalle zusammen, den wir zwischen Ex. 33, 6 und 7 wahrnehmen. Denn Jahve hat in V. 5 angekündigt, er wolle, sobald Israel sich seines Schmuckes entledigt habe, sich darüber schlüssig werden (so d. Hebr.) oder dem Volke kundtun (Sept. *δείξω σοι* d. i. אַרְאֶךָּ), was er an Israel tun wolle, oder mit anderen Worten, welche Einrich-

tung er treffen wolle, um dem Volke, wie es ersehnt (nach V. 4), nahe zu sein, und es doch nicht durch die Behauptung seiner Heiligkeit gegen die sündige Natur des Volkes, wie er selbst fürchtet (V. 3 u. 5), in seiner Existenz beständig zu gefährden. Nach dieser Ankündigung erwarten wir mit allem Recht die Erzählung von einer Offenbarung, durch die Gott seinen Verkehr mit dem Volke für die Zeit seiner Wanderung in neuer Weise institutionell ordnet. Statt dessen finden wir zwar einen erzählenden Satz, der berichtet, daß Israel die geforderte Bedingung erfüllt habe (V. 6), aber keinen Bericht über die für diesen Fall verheißene Offenbarung Gottes. Wohl aber befinden wir uns plötzlich mit V. 7. 8 in einem Texte, der, wie oben S. 82 ff. gezeigt ist, ursprünglich ein von der Herrichtung des zum 'Ohel Moed zu erklärenden Zeltes handelndes Gottesgebot war. Aber die geschichtliche Einleitung fehlt, und auch das Anfangsstück der göttlichen Rede, in welchem von der Herstellung und Bestimmung des Zeltes derart gehandelt war, daß man es verstehen konnte, wenn es nunmehr als das eine, bekannte schlechtweg „das Zelt" hieß. Um diese unerklärliche Lücke weniger empfindlich zu machen, hat man V. 7 gegen alle grammatische Analogie in einen Satz umgedeutet, der von einem währenden Zustande rede, und die ursprünglich wirklich so gemeinten Verse 8—11 angehängt, ebenso wie man die von einem wiederholten Geschehen handelnden Sätze 34, 33—35 hinter die Verse 29—32 gestellt hat, die von der einmal beobachteten Verklärung des Gesichtes Moses, als er vom Sinai herunterkam, reden. Und doch kann 33, 8—11, ebenso wie 34, 33—35 nur hinter einer jetzt fehlenden Erzählung verstanden werden, welche von der Errichtung des von Mose regelmäßig zu besuchenden Offenbarungszeltes als wirklich geschehen berichtete.

Auch hier darf man nicht von einer tendenziösen Auslassung etwa zugunsten des Gotteswortes über das Stiftszelt 35, 4 ff. reden. Denn nichts hinderte, dieses an 33, 6 als die Erfüllung der Ankündigung Jahves in 33, 5 anzuschließen, und die Beibehaltung von 33, 7 ist der offene Widerspruch gegen jene Tendenz. Vielmehr hat die Gewalt eines Zufalls die Lücke gerissen, und die leise Umbiegung von V. 7 und die Anhängung von V. 8—11 sind aus der Absicht zu erklären, über sie wegzuhelfen.

Denn was hier betont wird, ist dieses, daß wo immer Israel **auf seiner Wanderung** Lager schlägt, Jahve ebenso in der Wolke zu Mose kommt, um ihn zu berufen, wie nach 19, 9 auf dem Sinai, und daß das Volk dieses mit seinen eigenen Sinnen ebenso wahrnimmt, wie dort. Jahve hat also sein Volk nicht aus seiner Gegenwart entlassen, indem er es vom Sinai fortziehen ließ, er zieht mit ihm als sein Führer, aber so, daß er außerhalb des Lagers in einem ad hoc errichteten Zelte der Offenbarung, aber doch im Gesichtskreise des Volkes, so oft es nötig ist, mit Mose zusammenkommt, um ihn für seinen Führerberuf zu instruieren. Obwohl also der Befehl V. 7, nach dem die göttliche Entscheide verlangenden Israeliten zu diesem Zelte gehen sollen, und V. 8—10, wo von dem Verkehr Jahves mit dem isoliert gedachten Mose in diesem Zelte gesprochen wird, nicht genau miteinander quadrieren, so veranschaulichen sie doch jetzt zusammengenommen eine solche Einrichtung, wie sie Jahve nach V. 5 als von sich aus anzuordnen in Aussicht genommen hatte, und boten damit materiell genügende Ausfüllung für die richtig empfundene Lücke hinter V. 6.

Eine weitere Lücke verrät sich darin, daß Mose 33, 12 sich wie auf eine notorische Tatsache auf die feierliche Erklärung Jahves beruft: „ich habe dich mit Namen erkannt“ und „du hast Gnade in meinen Augen gefunden“, daß wir aber diese Erklärung in der vorangehenden Erzählung nirgends erwähnt finden. Sie paßt als Begründung sowohl zu dem huldvollen Angebot 32, 10, als auch zu der Verheißung 19, 9, kann aber auch im Zusammenhange einer ganz ausgefallenen Anekdote ihren Platz gehabt haben. Verschmerzt werden konnte sie deshalb, weil in 33, 17 Jahve sich selbst zu der Erinnerung Moses als einer auf Wahrheit beruhenden bekennt; an eine **absichtliche** Auslassung darf aber hier am allerwenigsten gedacht werden.

Das genügt um zu erkennen, daß ähnlich, wenn auch nicht so schlimm wie der Septuagintatext in der Perikope von dem Stiftszelte, der hebr. Pentateuchtext in dem Abschnitte K. 32—34 Beschädigungen erlitten hat, welche zwar nicht die Erkenntnis seiner ursprünglichen Anlage, wohl aber durch mehr oder minder erhebliche Ausfälle das genaue Verständnis des Details verhinderten, und weiter, daß schon in alter Zeit eine **gemeindliche Autorität**

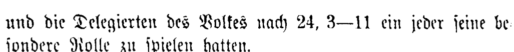
durch Abstumpfung der scharfkantigen Fugenränder und durch Versetzung und Neukombinierung der überlieferten Textstoffe die Lücken derart auszufüllen übernommen hat, wie es für den Gebrauch des Buches, als eines Lehr- und Erbauungsbuches für die Gemeinde wünschenswert war. Nur aus solcher Lehrabsicht erklären sich die im nunmehrigen Texte an den Wendepunkten hervorstechenden Sätze über das durch Mose erwirkte Verhalten Jahves gegen das Volk: 32, 14: „da gereute den Jahve das Übel, das er seinem Volke tun zu wollen erklärt hatte", d. h. er nahm die Drohung V. 10, das Volk mit einem Mal gewaltsam umzubringen, zurück; 32, 35: „und es schlug Jahve das Volk darum, daß sie (oder alle, die) das Kalb gemacht (oder angebetet) hatten" d. h. derselbe Gott, der in seiner Gnade die Sünde vergibt und das gedrohte Verderben aufhebt, hat auch hier nach seinem von ihm selbst proklamierten Grundsatze, die Sünde trotzdem nicht straflos ausgehen zu lassen (34, 7), auch an dem vor dem Verderben verschonten Volke solche strafende Zucht geübt. Die ganze Wahrheit des Verhaltens Jahves erkennt man aber erst, wenn man die Erklärung dazu nimmt, daß er dieses Volk als sein Volk durch seine persönliche Führung vor allen Völkern wunderbar verherrlichen wolle (33, 16. 17; 34, 9. 10).

Wenden wir uns zuletzt zu der ersten Hälfte der Erzählung in K. 19—24, so erhalten wir den Eindruck, daß alles, was berichtet wird, dazu dient, den Hörer oder Leser zur Proklamation des Dekalogs vor dem ganzen Volke, dann zur Offenbarung der Gottesworte, die den Inhalt des Bundesbuches bilden sollten, an Mose, endlich zur Abschließung des Bundes durch das Gelübde des Volkes und die Gottesschau seiner Vertreter hinzuführen. Trotz dieser Konstanz des Fortschrittes machen sich aber doch Lücken fühlbar. Ich will kein Gewicht legen auf die schon vom Samaritaner empfundene Dürftigkeit der Erzählung in 20, 19. 20 gegenüber den die göttliche Billigung des Wunsches des Volkes betonenden Parallelen des Deuteronomiums (5, 21—27; 18, 17 f.). Aber hinter der Gebotereihe von K. 21 bis 23 vermissen wir mit dem Abschluß der göttlichen Rede den erwarteten Übergang in die Erzählung; und wer bedenkt, wie genau die Vorbereitung auf den Akt der Offenbarung des Dekalogs durch göttliche Anweisung in 19, 9 ff. festgestellt wird, der wird nach der sonstigen Gewohnheit der Erzählung (man vgl. über die Be-



wegungen des Mose 33, 21 f; 34, 1—3; 32, 7; 19, 10. 24; 24, 12) erwarten, daß vor dem Berichte über die feierliche Liturgie des Bundesschlusses und die den Ältesten gewährte Gottesschau ein Gottesbefehl vorhergegangen sei, der nicht bloß wie 34, 27 das Schreiben der Bundesgebote (24, 4), sondern auch die Opfer, die Blutsprengung anordnete und in die Verheißung ausging, daß zur Bekräftigung des Bundes seinerseits Jahve sich nicht bloß dem Mose, sondern auch den Delegierten des Volkes zu sehen geben werde.

Was nun das letztere anlangt, so wird freilich in 24, 1. 2 ein der Erzählung V. 9—11 entsprechender Gottesbefehl dem ganzen Berichte über den Bundesakt vorangeschickt. Man sieht aber der heutigen Textgestalt an, daß ihr ein in der ersten Person redender Satz Jahves an die zweite Person des Mose zugrunde liegt. Aber in V. 2, als wage er nicht, die Worte genau als ipsissima verba Jahves wiederzugeben, begnügt sich der Verfasser dieses Satzes damit, in indirekter Rede bloß ihren Sinn für den Leser zu umschreiben. Übersetzen wir: „zu Mose aber sprach er“, so würde dieses voraussetzen, daß Jahve vorher zum Volke geredet habe, und wir müßten annehmen, daß eine und dieselbe Beschädigung des Textes bewirkt habe, daß dieses Wort an das Volk ausfiel und das Wort an Mose so entstellt wurde, daß auf eine wörtliche Wiedergabe verzichtet werden mußte. Vergaß man die Lücke, so konnte man zur Not sagen: K. 21—23 sind Gesetzesworte Jahves an das Volk, die Mose für das Volk zu hören bekam; dagegen 24, 1. 2 bringen einen persönlichen Befehl an Mose selbst. Übersetzen wir aber, was ebenso berechtigt ist: „zu Mose aber hatte er gesagt“, um das folgende Wort als Nachholung von Vergessenem aufzufassen, so würde nicht bloß rätselhaft bleiben, weshalb Jahve nicht ausdrücklich als redendes Subjekt genannt, und statt seiner „zu Mose“ betont ist, sondern der Satz geradezu das Eingeständnis bringen, daß diese Verordnung an eine frühere Stelle gehöre. Die kann man wie der Glossator in 19, 21 ff. es nach dem Obigen (S. 481) tat, in der Verordnung über die Einhegung des heiligen Berges 19, 12 ff. finden. Aber dort vermißt man sie nicht, und man wird doch wieder zu der Meinung zurückkehren, daß sie im Zusammenhange mit Verordnungen über die Liturgie des Bundesschlusses gegeben war, in der Mose und das Volk, Mose



und die Delegierten des Volkes nach 24, 3—11 ein jeder seine besondere Rolle zu spielen hatten.

Aber nicht bloß in der jetzigen Fassung von 24, 1. 2 verrät sich das Gefühl, daß diesem liturgischen Akte die entsprechende göttliche Anordnung vorausgegangen sein müsse. Nachdem in 3, 12. 18; 5, 3; 8, 13 die Opferfeier für Jahve am Elohimberge als das Ziel der Auswanderung aus Ägypten hingestellt, und nachdem ausdrücklich in 10, 26 gesagt war, erst dort werde Israel erfahren, was und wie es zu opfern habe, sollte man denken, dem ersten Opfer Israels an diesem Berge (denn in 17, 15 wird von einem Gemeindeopfer nichts gesagt, und in 18, 12 ist Jethro der Opferer und der Wirt), diesem für alle Zeit grundlegenden Bundesopfer müsse, damit es legitim erscheine, eine ausdrückliche göttliche Instruktion an Mose vorangedacht werden. Sie fehlt aber wegen der zwischen K. 23 und K. 24 gerissenen Lücke. Einen gewissen Ersatz konnte man indessen in den für die Zeit der Wanderung erlassenen göttlichen Vorschriften über die Einrichtung des Opferaltars finden, welche vor der langen Gebotereihe von K. 21—23 und deutlich durch 21, 1 von ihr geschieden, zusammen mit dem Verbote silberner und goldener Götterbilder als erste der göttlichen Mitteilungen an den bei Gott auf dem Berge befindlichen Mose ausgezeichnet erscheinen 20, 23—26. Offenbar hängt dieses zusammen mit der Tatsache, daß nach der Gebotereihe von K. 21—23 zuerst erzählt wird, wie Mose einen dem Gotte Israels wohlgefälligen Opferaltar errichtet und Opfer auf ihm dargebracht hat, die diesen Gott bewogen zu Israel zu kommen und seinen Auserwählten sich in der Gestalt der segenbringenden Gnade zu zeigen (vgl. 20, 24), sodann, wie in Abwesenheit Moses das Volk unter Ahrons Direktion durch Anfertigung und Anbetung eines goldenen Jahvebildes (32, 31) sich aufs schwerste versündigt und an den Tag gelegt hat, wie schnell es von Jahves Geboten abzuweichen bereit sei (32, 8). Da aber an sich diese Gebote keine spezielle Beziehung auf jene konkreten Ereignisse verraten, da sie ihrer Natur nach mit den kultischen Geboten in K. 22 und 23 an denselben Platz gehören, und nicht als ihre Einleitung zu den in 21, 1 ff. auf sie folgenden Mišpaṭim, so müssen wir ihre sonderbare Isolierung, ihre Postierung an diesen locus conspicuus aus der Absicht erklären, den



Ausfall jener Verordnung über die Liturgie des Bundesopfers von K. 24 durch Heraushebung dieser Vorschriften aus ihrem organischen Zusammenhange im Bundesbuche und ihre Voranstellung vor die kontinuierlichen Mitteilungen aus dem Bundesbuche in K. 21—23 mit sonst gegebenem Material, sogut es ging, zu ersetzen. Das ist aber dasselbe Verfahren, wie es bei Ex. 33, 7—11 auf der Hand liegt, d. h. wir haben es bei dieser Umordnung nicht mit dem Verfasser des ursprünglichen Pentateuchs zu tun, sondern mit einer späteren, wenn auch sehr alten Rezension dieses Gemeindebuches, welche sich bemühte, die durch Beschädigung des Textes in ihm aufgetanen Lücken durch Umstellung des erhaltenen echten Materials pietätvoll für das praktische Bedürfnis auszufüllen. Im übrigen gleicht dieses Verfahren dem vorbildlichen der alten Erzählung selbst, sofern auch in ihr der Inhalt des Bundesbuches schon teilweise auseinandergenommen und auf die Stadien des geschichtlichen Prozesses verteilt war. So stimmt das, was die Betrachtung der letztbesprochenen Stellen ergeben hat, daß man eine spätere Rezension oder eine Neuredaktion des Textes von dem Verfasser des pentateuchischen Buches unterscheiden müsse, mit der Vermutung überein, zu der uns schon die vorläufige und allgemeine Erwägung auf S. 431—33 führte.

Dieses alles, sowie was ich über die Beschaffenheit des Textes ausgeführt habe, will im Sinne behalten sein, wenn ich mich nun zur Ermittlung des Wortlautes, der Ordnung und des Umfanges desjenigen Bundesbuches wende, welches die von Verfasser des Pentateuchs aufgenommene ältere Erzählung über den Bundesschluß am Sinai voraussetzt.

Zweites Kapitel.

Das sinaitische Bundesgesetz.

1. Der Text der Gebote. Am sichersten scheint es, von dem Abschnitte auszugehen, der uns dichte Massen von Verordnungen in kontinuierlicher Rede vorführt, also von K. 21—23, und zwar von demjenigen Teile, der durch die besondere Überschrift Mišpaṭîm aus dem Ganzen ausgehoben ist. Ich bemerke dabei, daß was ich in „Geschichte Israel“, 1896, S. 57 f. kurz angedeutet

habe und hier ausführlicher gebe, in allem Wesentlichen auf Forschungserträgen beruht, die ich im Jahre 1870 schriftlich fixiert hatte, und daß es mir eine Genugtuung war, in den viel später erschienenen Schriften von Rothstein und Bäntsch, in Aufsätzen von Georg Hoffmann und von Budde vereinzelt dieselbe Abweichung von der traditionellen Auffassung zu finden, die ich neben vielen anderen vorzunehmen mich gedrungen gefühlt hatte.

K. 21, 1 ff.: Und folgendes sind die Mišpatim, die du ihnen vorlegen sollst:

1. (V. 2) Falls du einen hebräischen Sklaven [1]) kaufst, so soll 6 Jahre [1]) er dir [2]) dienen; aber im siebenten soll er als Freier ausziehen ohne Vergütung.

2. (V. 3 a) Kommt er (nur) mit seinem eignen Leibe, so soll (auch) nur mit seinem eignen Leibe er ausziehen.

3. (V. 2 b) Ist er Besitzer eines Weibes, so soll sein Weib mit ihm ausziehen.

4. (V. 4) Gibt sein Herr ihm ein Weib und sie gebiert ihm Söhne oder Töchter, so soll das Weib und ihre Nachkommen seinem Herrn [3]) zufallen, und er selbst (nur) mit seinem eignen Leibe ausziehen.

5. (V. 5) Erklärt aber [4]) der Knecht: „ich liebe meinen Herrn (und) [5]) mein Weib und meine Kinder, ich will nicht als Freier ausziehen", (V. 6) so soll ihn sein Herr zu Haelohim [6]) führen und soll ihn führen [7]) zur Türe oder zum Pfosten [8]) ... und sein

[1]) Beachte die Alliterationen in עבד עברי und שש שנים.

[2]) Nach Sept. und Sam. יעבדך st. יעבד des Hebr., vgl. ועבדו in V. 6.

[3]) Nach Sept. und Sam. לאדניו st. לאדניה des Hebr., denn es handelt sich um den Herrn und seinen Knecht als die beiden ihr Recht beanspruchenden Parteien.

[4]) Nach Hebr. u. Sept. ואם. Der Samaritaner ohne ו.

[5]) Sept. *καί*.

[6]) Dem Sinne nach die Stätte, wo die Gottheit sich als höchster Rechtshort eine öffentliche institutionelle Erscheinung gibt (vgl. 18, 19), damit durch die hier unter dem Schutze der höchsten Autorität wiederholte Erklärung offenbar werde, daß sie dem Knechte nicht abgezwungen oder abgelistet oder von seinem Herrn aufgelogen ist.

[7]) Die Aneinanderreihung der zwei והגישו verbürgt die von Sept. durch *καὶ τότε* an zweiter Stelle ausgedrückte Deutung als richtig, daß es sich um



Herr soll ihm mit dem Pfriemen sein Ohr durchbohren, und er ihm dienen für immer.

6. (V. 7) Falls aber ein Mann seine Tochter zur Dienerin [1]) verkauft, so soll sie nicht ausziehen, wie die Knechte ausziehen. [2])

7. (V. 8) Ist sie [3]) mißfällig ihrem Herrn, weil sie nicht geboren [4]) hat, und bietet er sie zum Loskauf an, so [5]) soll er fremdem Volke sie zu verkaufen nicht die Gewalt haben, darum daß er sie aufgegeben hat. [6])

8. (V. 9) Bestimmt er sie aber seinem Sohne, [7]) so soll er ihr tun nach dem Rechte der Töchter.

9. (V. 10) Nimmt er ihm (aber) [8]) eine andere, so soll er ihr Fleisch, ihre Kleidung, ihre Wohnung [9]) nicht verkürzen.

---

zwei Gänge handelt, den ersten aus dem Hause zur öffentlichen Thingstätte, und den anderen von dort zum Hause des Herrn.

S. 501 [8]) Da im folgenden Satze אדני wiederholt, also vorher ein anderes Subjekt gedacht ist, so wird hier die Forderung eines, der Erklärung im Anfange des Satzes entsprechenden, Gelübdes des Knechtes gefolgt sein.

[1]) לאמה bestimmt sich durch das Folgende näher als eine bevorzugte Magd, die als Kebsweib genommen wird, sei es vom Hausherrn (V. 7. 8), sei es vom Sohne (V. 9—11). Der verkaufende Vater und der kaufende Mann nehmen beide diese Versorgung in der Familie des Kaufenden in Aussicht.

[2]) Rückbeziehung auf V. 2, welche voraussetzt, was das Dt. (15, 17) ausdrücklich sagt, daß die gemeinen Mägde gerade so behandelt werden sollen, wie nach den Sätzen 1—5 die hebr. Knechte.

[3]) Füge mit Sam. hinter רעה ein: היא.

[4]) Schreibe יָלָדָה statt des sinnlosen (nach יעדנה in V. 9 entzifferten) יעדה. Denn dann würde der verkaufende Vater Subjekt sein, was durch הפדה widerlegt wird, und יעדה ob nun = „er sie bestimmt hat", oder = „er sie bestellt hat" ohne Angabe des Zweckes oder des Ortes unverständlich bleiben; und auch die Verlegenheitsauskunft, hebr. לא in לו umzudeuten (so schon Vulg., Haupthandschriften der Sept. und Qeré) hilft dagegen nichts. Dagegen ist Unfruchtbarkeit des zum Behufe der Kindererzeugung (s. Gen. 16, 2) genommenen Kebsweibes ein bekannter Grund des Mißfallens und der Entlassung.

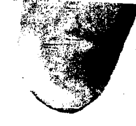
[5]) Die betonte Voranstellung von לעם נכרי ist der entscheidende Beweis dafür, daß hier der Nachsatz beginnt.

[6]) Ausdruck wie Mal. 2, 14; erst hat er sie geliebt, nun will er nichts mehr von ihr wissen.

[7]) Nämlich er, der Vater, der kein Bedürfnis nach einer Kebsehe mit ihr hat, seinem heranwachsenden Sohne.

[8]) „aber" drücken Sept. und Samaritaner (durch vorgesetztes ו) aus. Gemeint ist, daß Vater und Sohn das V. 9 ausgedrückte Vorhaben mit ihr aufgeben.

[9]) Schreibe statt ועֹנתה des Hebr. vielmehr מְעֹנָתָהּ. Denn an den Fleisch-



10. (V. 11) Will er aber diese drei Dinge[1]) ihr nicht leisten, so soll sie ausziehen umsonst, ohne daß er Geld dafür erhält.

Betrachtet man diese zweimal fünf kurz und klar gefaßten und durchsichtig geordneten Sätze, so erkennt man unschwer, daß sie zusammengenommen werden wollen. Die erste Pentade geht von dem Israeliten aus, der einen Knecht *kauft*, um die Rechte dieses Knechtes, die zweite von dem Israeliten, der seine Tochter an einen Mitbürger zur 'Ama *verkauft*, um die Rechte dieser Magd festzustellen, und die Sätze 1: „er soll im 7. Jahre umsonst frei ausziehen“ und 6: „sie soll nicht wie die Knechte ausziehen“ und wiederum den 10. Satz: „dann soll sie umsonst ausziehen“ gegenüber dem 5: „er soll ihm für immer Knecht sein“, beweisen, daß hier eine und dieselbe Rechtsanschauung und Rechtssprache die aufeinander bezogenen Normen oder Rechtsgrundsätze aufrichtet, nach denen die auf diesem Gebiete des Familienrechtes erwachsenden Forderungen und Klagen entschieden werden sollen. Dann haben wir aber in dieser den 10 Gottesworten an das Volk entsprechenden dekalogischen Ordnung einer geschlossenen Reihe von Rechtsentscheidungen bewußte Absicht zu erkennen, und sind zu der Vermutung berechtigt, dieselbe Ordnung werde auch die übrigen Mišpaṭim beherrschen. Von 21, 12 an lesen wir.

portionen bei Tisch (Gen. 43, 34; 1. Sam. 1, 5), an der *Tracht* (2. Sam. 13, 18), und an dem *Aufenthaltsorte* im Hause (Ex. 12, 28) erkennt man den Unterschied zwischen den Sklavinnen und den Töchtern (V. 9). Die unbegründete traditionelle Deutung des unbekannten Wortes עֹנָתָהּ = „die Eheschuld gegen sie“ verstößt gegen alle Vernunft. Denn der Gesetzgeber gestattet in V. 8 dem Hausherrn die Aufgebung der bisher geübten ehelichen Gemeinschaft, und dem Sohne in V. 9, statt der in Rede Stehenden eine andere zu freien, sagt aber nichts davon, daß der Sohn mit ihr bereits ehelichen Umgang gepflogen hat, und daß die andere, die er freit, als *zweites* Weib zu ihr hinzugenommen werde, in welchem Falle beide Weiber, wie Lea und Rahel, die Eheschuld verlangen könnten.

[1]) Da der Fall der vom Hausherrn genommenen in V. 7. 8 erledigt, und „er soll nicht die Macht haben“ kein Ausdruck für eine positive Leistung ist, so beziehen sich die *drei* Dinge nicht auf V. 8. 9. 10 als auf drei koordinierte Forderungen, sondern auf die 3 in V. 10 genannten Stücke, in deren Genuß sie den Töchtern des Hauses gleichgestellt bleiben soll, obwohl sie gegen die ursprüngliche Absicht nicht die Schwiegertochter des Hausherrn geworden ist (V. 9).



1. (21, 12) Falls ein Mann seinen Nächsten [1]) schlägt, daß er stirbt, so soll er mit dem Tode gestraft werden (V. 13); wen er [2]) aber nicht belauert, sondern die Gottheit [3]) ihm unter die Hände hat geraten lassen, da sollst du [4]) dir einen Ort festsetzen, wohin sich flüchten mag, (der ihn erschlagen hat). [5])

2. (V. 14) Falls sich aber ein Mann gegen seinen Nächsten erfrecht, ihn tückisch zu erwürgen [6]), so sollst (selbst) von meinem Altar du ihn wegholen, daß er den Tod erleide.

3. (V. 15) Und wer seinen Vater oder seine Mutter schlägt, [7]) der soll mit dem Tode bestraft werden.

4. (V. 17) [8]) Und wer seinem Vater oder seiner Mutter flucht, der soll mit dem Tode gestraft werden.

5. (V. 16) Und wer einen Mann stiehlt und verkauft ihn, oder [9]) er wird in seiner Hand gefunden, der soll mit dem Tode bestraft werden.

6. (V. 18) Falls aber Männer miteinander in Streit geraten, und es schlägt der eine den anderen mit einem Steine oder

[1]) Nach der Analogie der Anfänge V. 2. 7. 14. 18 ist des Hebr. מַכֵּה אִישׁ aus כִּי(י) יַכֶּה אִישׁ durch Mißdeutung zu erklären, entsprechend dem *ἐάν τις* der Sept., und nach V. 14 (= *τινά* der Sept.) hinter אִישׁ einzusetzen אֶת־רֵעֵהוּ.

[2]) Fasse אֲשֶׁר als Objekt und schreibe (statt צדה) צָדָהוּ, dessen Suffix hinter אִנָּה sich dann von selbst ergänzt.

[3]) האלהים hier religiöser Ausdruck für „ein unvermutetes Verhängnis".

[4]) Schreibe שַׂמְתָּ statt שמתי; denn es handelt sich hier um von Menschen zu erfüllende göttliche Befehle, nicht um Verheißungen.

[5]) adde: מַכֵּהוּ (vgl. V. 19), untergegangen in שמה, und dieser Subjektsausdruck ist wahrscheinlicher als הרצח = *ὁ φονεύσας* der Sept.

[6]) Das Vorauszusetzende, daß er Bergung sucht, sei es an dem in V. 13 in Aussicht genommenen Asyl oder nach allgemeiner Sitte in der Nähe eines Altares, drücken Sept. durch Zusetzung von *καὶ καταφύγῃ* d. i. ונס auch aus.

[7]) Es handelt sich hier nicht um Totschlag wie V. 12.

[8]) Nach Sept. und der sachlichen Verwandtschaft stand V. 17 ursprünglich vor V. 16.

[9]) Schreibe או statt ו wie V. 37. Die beiden Fälle, daß das Gestohlene weiter verkauft oder vom Diebe behalten wird, sind auch 21, 37 u. 22, 3 unterschieden. Sept. haben ונמצא בידו in doppelter Übersetzung, das letzte Mal: *καὶ εὑρεθῇ ἐν αὐτῷ* (in ihm die Schuld befunden, convictus der Vulg.), das erste Mal mit Voranstellung vor ומכרו (was wahrscheinlich ursprünglich): *καὶ καταδυναστεύσας αὐτὸν ἀποδῶται*, wobei fälschlich an die Redensarten מצאה ידו, המציא ביד פ' gedacht ist.

mit der Faust,[1]) und er stirbt nicht, kommt aber zu liegen; (V. 19) wenn er wieder aufsteht und draußen an seinem Stocke sich bewegen kann, so soll der Schläger straflos ausgehen, nur daß er seine Untätigkeit vergütet, daß er wiederhergestellt werde.[2])

7. (V. 20) Falls aber ein Mann seinen Knecht oder seine Dienerin mit dem Stocke[3]) schlägt, so daß er unter seiner Hand stirbt, so soll er gerächt werden. (V. 21:) Nur wenn er es einen Tag oder zwei Tage überlebt, soll er nicht gerächt werden. Denn es ist sein eigen Geld.

8. (V. 22) Falls aber Männer eine Schlägerei miteinander haben und sie stoßen dabei ein schwangeres Weib, so daß ihre Geburt[4]) abgeht, aber kein Schade[4]) entsteht, so soll er zur Buße verurteilt werden, soviel der Besitzer des Weibes ihm auferlegt, und er soll es zahlen unter Bitten um Gunst.[5])

9. (V. 23) Wenn aber ein Schade[4]) entsteht, so sollst du setzen Seele für Seele, (V. 24) Auge für Auge, Zahn für Zahn, Hand für Hand, Fuß für Fuß, (V. 24) Brandmal für Brandmal, Wunde für Wunde, Strieme für Strieme.

---

[1]) Der samarit. Targum läßt die beiden Mittel der Beschädigung aus. Der Wurfstein ersetzt die Faust, wenn der andere flieht. Die jüdisch targumische Deutung von אגרף auf ein hölzernes Werkzeug beruht auf Gleichmachung mit Num. 35, 17, wo neben אבן der Ausdruck כלי עץ erscheint.

[2]) Sprich רַפֵּא יֵרָפֵא und verstehe dies so, daß die Invaliditätsvergütung das gründliche Ausheilen ermöglichen soll.

[3]) Dem üblichen Züchtigungsmittel. Die beiden Samaritaner lassen das Wort aus.

[4]) Für ויצאו ילדיה drücken Sept. u. Sam. וְיָצָא יַלְדָּה aus, weil sie אסון (Schade) = איסון, das ausgestaltete Mannsbild, ἐξεικονισμένον = כורה (für צורה) im Targ. Samarit., und dieses auf das Entwicklungsstadium der Fehlgeburt deuteten.

[5]) Sept. *μετὰ ἀξιώματος* d. i. nach Ps. 119, 170: unter Flehen, Bitten. Vermutlich ist wie תְּפִלָּה, so auch פללים, nach Analogie von רַחֲמִים, שִׁלֻּמִים, חִלֻּקִים auszusprechen פִּלֻּלִים, von פלל im Sinne der schlichtenden Vermittlung abzuleiten, und von der demütigen Bitte um Gunst, um Verzeihung, von Entschuldigungen zu verstehen (vgl. Targ. Sam. בצלואן). Buddes Vermutung בנפלים ist überflüssig, da die Buße, die der Mann als Vormund seiner Frau fordert, sich von selbst als Entschädigung für die durch die Fehlgeburt vereitelte Hoffnung darstellt. Aber daß alle Fehlgeburten eine Geldtaxe gehabt haben sollen, ist unmöglich anzunehmen.

10. (V. 26) Falls aber ein Mann mit seinem Schlage das Auge seines Knechtes oder das Auge seiner Dienerin trifft und es zerstört, so soll er ihn frei lassen für sein Auge, (V. 27) und wenn er seinem Knechte oder seiner Dienerin die Zähne ausschlägt, so soll er ihn frei lassen für seinen Zahn.

Daß V. 12—17 5 Sätze bilden, ergibt sich aus dem vierfachen מוּת יוּמָת in V. 12. 15. 17. 16 und seiner notwendigen Umschreibung in תִּקָּחֶנּוּ לָמוּת V. 14; V. 12 und 13 bilden daher nur einen Satz, sofern V. 12 und 13 nicht zwei Fälle einander gegenüberstellen, vielmehr V. 13 die Geltung des absolut lautenden V. 12 zur relativen beschränkt. Ebenso verhält es sich aber zwischen V. 21 und 20, indem das vorangestellte אַךְ und die Wiederholung des Stichwortes יֻקַּם den V. 21 als Einschränkung von V. 20 kennzeichnet. Danach ist auch V. 18–27 eine Pentade von Rechtsgrundsätzen, nach denen die Fälle gerichtet werden sollen, wo in der Leidenschaft des Streites unter Gleichen es zu Tätlichkeiten kommt, und der eine von beiden oder ein dritter schwere reparabele oder irreparabele Schädigung der Gesundheit davon trägt, oder wo der Freie durch übermäßigen Gebrauch seines Züchtigungsrechtes die Ursache des Todes oder der Verstümmelung seines Gesindes wird. Hier handelt es sich um Bußleistungen für den angerichteten Schaden. Dagegen in der vorangehenden Pentade um die zu verhängende Todesstrafe für freventlichen Raub des Lebens oder der persönlichen Freiheit, die der Mitbürger genießt, und um freventlichen Angriff in Tat oder Wort auf die natürliche Würde der Eltern von seiten ihrer Kinder (s. jedoch unten). Beide, zu einem Dekalog zusammengefaßt, stellen die Grundsätze fest, nach denen, wie es Dt. 17, 8 heißt, die Richter „Blut und Blut, Schlag und Schlag" zu unterscheiden und danach zu ahnden haben.

Aber Leben und Gesundheit des Menschen, wie auch sein Vieh kann auch gefährdet werden durch das Vieh, durch nachlässigen Wirtschaftsbetrieb und durch Tücke des Nächsten. Es ist also ein natürlicher Fortschritt, wenn wir hinter V. 27 folgende Worte lesen:

1. (21, 28) Falls aber ein Ochse [1]) einen Mann oder eine Frau

[1]) Der Samaritaner hat in dem richtigen Gefühl, daß in dem Spezialfalle des Ochsen eine allgemeine Regel enthalten sei, und nach dem Vorbilde des Hebr.

stößt, daß er stirbt, so soll der Ochse gesteinigt und sein Fleisch nicht gegessen werden, der Besitzer des Ochsen aber straflos ausgehen.

2. (V. 29) Ist es aber ein stößiger Ochse von gestern und ehegestern, und wird sein Besitzer verwarnt, und er verwahrt ihn[1] nicht, und er tötet einen Mann oder eine Frau, so soll der Ochse gesteinigt und auch sein Besitzer getötet werden (dürfen).

3. (V. 30) Wird[2] ihm ein Wehrgeld auferlegt, so soll er das Lösegeld seiner Seele[3] zahlen ganz so, wie es ihm auferlegt wird.

4. (V. 31) Ist's aber[4] ein Sohn oder eine Tochter, das er stößt, so soll nach demselben Grundsatze ihm gegenüber verfahren werden.

5. (V. 32) Stößt aber[5] der Ochse einen Knecht oder eine Dienerin, so soll er dessen Herrn 30 Sekel Silber zahlen, und der Ochse gesteinigt werden.

6. (V. 33) Falls aber ein Mann eine Zisterne aufdeckt, oder falls ein Mann eine Zisterne ausgräbt und deckt sie nicht zu, und es fällt dort hinein ein Ochse oder ein Esel, (V. 34) so soll der Besitzer der Zisterne es gutmachen: Geld soll er seinem (des Tieres) Besitzer erstatten, und das tote (Tier) soll ihm anheimfallen.

7. (V. 35) Falls aber der Ochse eines Mannes den Ochsen seines Nächsten stößt, daß er stirbt, so sollen sie den am Leben gebliebenen Ochsen verkaufen und seinen Geldpreis teilen und auch den toten sollen sie teilen.

8. (V. 36) Ist's aber[6] bekannt, daß das ein stößiger Ochse ist von gestern und ehegestern[7], und sein Besitzer verwahrt ihn nicht, so soll er es gutmachen mit einem Ochsen für den Ochsen, und der tote soll ihm anheimfallen.

---

selbst in 21, 33. 37; 22, 3 in diesem ganzen Abschnitt bald תחת hinzugesetzt, bald als Ersatz für den Ochsen geschrieben.

[1]) Sept. ἀφανίσῃ d. i. ישמדנו statt ישמרנו.

[2]) Targ. Sam. fügt ein ו vor, wie Sept. mit δὲ nach ἐὰν ausdrücken.

[3]) Soll daran erinnern, daß es sich um das sonst verfallene Leben handelt, also kein Einspruch gegen die Höhe der Summe berechtigt ist.

[4]) ואם = ἐὰν δὲ Sept., statt des ersten או.

[5]) Sept. und der Sam.targum ואם.

[6]) Lies mit Sept. ואם st. או.

[7]) Sept. fügen hinzu: „und man hat seinen Besitzer verwarnt“, nach V. 29; aber das liegt in dem, in V. 29 fehlenden, נודע hier bereits ausgedrückt.



9. (V. 37) Falls aber [1]) ein Mann einen Ochsen oder ein Schaf stiehlt und schlachtet ihn oder verkauft ihn, so soll er 5 Stück Rindvieh für den Ochsen und 4 Stück Kleinvieh für das Schaf erstatten;

[(22, 1) Wird beim Einbruch der Dieb ertappt und geschlagen, daß er stirbt, so hat er kein Blut.

(22, 2a) Ist aber die Sonne über ihm aufgegangen, so hat er Blut. Bezahlen soll er: [2])]

(22, 2b) und wenn er nichts hat, so soll er verkauft werden für das, was er gestohlen hat.

10. (22, 3) Wird aber das Gestohlene noch lebendig in seiner Hand gefunden vom Ochsen bis zum Esel bis zum Schaf, so soll er für je ein Stück [3]) zwei erstatten.

Daß die ersten fünf Sätze eine Pentade bilden, liegt offen vor. Es handelt sich um Zerstörungen von Menschenleben, welche infolge eines Zufalles oder gewissenloser Nachlässigkeit des Besitzers durch sein Vieh angerichtet ist, und um seine eventuelle Haftpflichtigkeit. Aber auch die zweiten fünf Sätze bilden eine Pentade, sofern sie von der Gefährdung der lebendigen Habe durch Zufall, durch unverantwortliche Nachlässigkeit des Nachbaren oder durch habsüchtige Gewalttat handeln. Und beide Pentaden bilden eine absteigende Klimax, sofern auf die Pentade über Menschenschädigung durch fremdes Vieh eine solche über Schädigung des Besitzes an lebender Habe folgt; sie gehören daher in einen Dekalog zusammen. Nachbaren sollen zusammen unglückliche Zufälle tragen und jeder des anderen Eigentum in und mit seinem Eigentum vor Schaden zu bewahren suchen. Dieser Grundgedanke beherrscht auch die folgenden Sätze.

1. (22, 4) Falls ein Mann einen Acker oder einen Garten

[1]) Nach Sept. u. Sam. וְכִי.

[2]) Diese zwei Sätze gehören nicht hierher, da sie lediglich die Frage behandeln, ob das Blut eines in flagranti erschlagenen Diebes Sühnung erfordert oder nicht. Der Anfang setzt mit der Betonung von „beim Einbruch" voraus, daß im ursprünglichen Zusammenhange dieser Sätze Bestimmungen über Strafen des Diebes vorangegangen sind. Die Schlußworte, von Sept. ἔνοχός ἐστιν ἀνταποθανεῖται als Strafe des Totschlägers aufgefaßt, sind vielmehr eingesetzt, um hinter dem Einschub den Schluß von V. 37 zu rekapitulieren und den Übergang zu 22, 2b wiederherzustellen.

[3]) Daß dieses gemeint sei, drückt der samaritanische Text durch Einschiebung von אחד vor שנים hier und V. 6. 8 auch aus.

einbrennt [1]) und den Brand [1]) sich selbst überläßt [2]), und er so den Acker eines anderen verbrennt [3]) [+ Sept. u. Sam.: so soll er von seinem Acker erstatten nach dem Maße seines Ertrages; wenn er aber den ganzen Acker abweidet [4]) (richtiger: verbrennt),] so soll er das beste Stück seines Ackers oder seines Gartens [5]) erstatten.

[1]) יַבְעֶר־ oder יְבָעֶר, בְּעִירה V. 4 oder בְּעִרה, wofür Sam. auch בעירה schreibt, und הַמַּבְעֶר oder הַמְבָעֵר in V. 5 sind gegen alle Wahrscheinlichkeit in V. 4 = abweiden lassen durch Vieh, und in V. 5 = anbrennen oder verbrennen von allen Alten gefaßt worden, wie auch G. Hoffmann erkannt hat. Da „das Feld des anderen“ doch auch „ein Feld“ ist, so hätte müssen das Objekt als „sein Feld, sein Garten“ bestimmt werden. Die undeterminierte Form beweist, daß das Objekt als Produkt des angenommenen Verfahrens gedacht ist. Nun kann man keinen Acker und keinen Garten durch Abweiden herstellen, wohl aber dadurch, daß man eine mit Gestrüpp bestandene Heidefläche in Brand setzt. Das ist der erste Akt der Urbarmachung des Bodens für die Herstellung eines Saatackers oder eines Obst- und Weingartens. Übrigens ist das in V. 4 בְּעִירה zu sprechende Wort entweder in הַבְּעֵרָה nach V. 5 zu emendieren (so Hoffmann) oder nach Analogie von אש את 21, 28 von einem Teile der Brandfläche, der noch nicht ganz abgebrannt war, wie die anderen, zu verstehen.

[2]) Mit שִׁלַּח ist das unbekümmerte Davongehen von dem noch glimmenden Lande ohne Hinterlassung einer Wache gemeint, vgl. Jes. 27, 10.

[3]) Vgl. zu בִּעֵר ב Hi. 1, 16.

[4]) Diese Worte = שלם ישלם משדהו כתבואתה ואם כל השדה יבעה (so Sam.; wenn יבעה richtig von Petermann wiedergegeben ist, so hätte der Samaritaner das aramäische אבעי = אבעי im sam. Targum = abweiden, dem hebr. הבעיר substituiert) = *ἀποτίσει ἐκ τοῦ ἀγροῦ αὐτοῦ κατὰ τὸ γένημα αὐτοῦ· ἐὰν δὲ πάντα τὸν ἀγρὸν καταβοσκήσῃ* (so Sept.), von Sam. u. Sept. eingesetzt, taugen gar nichts. Denn der Gegensatz: „wenn aber den ganzen Acker“ ist absolut unvorbereitet, und es versteht sich ganz von selbst, daß die Größe des Ersatzes nach der des Schadens abgestuft wird. Aber der „Ertrag des Ackers“ im ersten Satze und „das Beste des Ackers“ bilden gar keine Proportion zu dem Schaden, der einen Teil und der das Ganze des Ackers betrifft. Das ganze Plus ist durch Verkoppelung zweier überlieferter Auslegungen von V. 4b: „von dem Gute seines Feldes“ oder „aus dem guten Stande seines Feldes“ (מִטּוּב oder מִטּוֹב) und „das Beste seines Feldes“ (מֵיטַב), die man als quantitativ verschiedene Bestimmungen des Ersatzes auffaßte, von einem Klügling hervorgebracht.

[5]) Das Beste nicht des eignen, sondern des fremden Feldes; d. h. die Abschätzung soll sich nicht abstufen nach der verschiedenen Fruchtbarkeit oder Bonität der einzelnen Feldteile, wie bei einer reinen Äquivalentleistung, sondern das ganze Feld soll zu dem höchsten Ertrage, den nur sein bestes Stück bisher ergeben hat, abgeschätzt werden, weil unverantwortliche Nachlässigkeit in und mit der Bußzahlung gestraft werden muß.

2. (V. 5) Falls Feuer angezündet wird,[1]) und es gerät in Dorngestrüpp und es werden davon verzehrt Garben oder die stehende Saat oder der Acker, so soll der den Brand S. 509 [1]) angezündet hat S. 509 [1]), Erstattung leisten.

3. (V. 6) Falls ein Mann seinem Nächsten Geld oder Geschirr zur Aufbewahrung übergibt und es wird aus dem Hause des Mannes gestohlen, so soll, wenn der Dieb gefunden, der auf jedes Stück zwei erstatten.

4. (V. 7) Wird der Dieb aber nicht gefunden, so soll der Besitzer des Hauses zu Haelohim [2]) geführt werden, und hat er nicht seine eigne Hand an das Eigentum seines Nächsten gelegt [3]), (V. 10b: und es wird der Eigentümer getroffen, so soll er nicht erstatten). [4])

5. (V. 8) Der Kläger [5]) auf irgend eine Veruntreuung hinsichtlich eines Ochsen, eines Esels, eines Schafes, eines Rockes, aller abhanden gekommenen Dinge, von denen er behauptet, daß es eine solche sei [6]) — zu Haelohim [7]) soll die Sache beider [8]) kommen, und

---

[1]) Dieses ist ein unglücklicher Zufall. Leute machen auf der Landstraße, unter schattigem Gestrüpp gelagert, Feuer an, um zu kochen oder sich zu wärmen, und beim Aufflammen des Brennstoffes fliegt davon in das Gestrüpp und von diesem in die dahinter gelegenen Kulturen. Daher einfacher Schadenersatz genügt.

[2]) Vgl. zu 21, 5.

[3]) Daß der Satz mit אם nicht vom Vorhergehenden abhängig sein kann, und daß er als Satzanfang gefaßt, kein entsprechendes Ende hat, haben die Sept. gefühlt, indem sie (nach V. 10) vor אם einschoben: *καὶ ὀμεῖται* = und er soll schwören. Aber אם ist doch Satzanfang wie in V. 12 und 21, 19, aber sein Ende ist hinter die gleichlautenden Worte in V. 10a verschlagen.

[4]) Diese in V. 10 überflüssigen und unerklärlichen Worte, von denen das erste נִלְקַח ausgesprochen werden muß, zeigen erst deutlich, daß zwischen den beiden Parteien durch das heilige Los entschieden wird, wie Sept. mit ihrem *ὁ ἁλοὺς διὰ τοῦ θεοῦ* = אשר ירשיענו א' in V. 8 bestätigen. Wird der Eigentümer getroffen oder sein Los gezogen, so ist der Depositär unschuldig und frei. Da die synonymen Ausdrücke אחז, לכד eben dieses bedeuten, so kann auch לקח, im Sinne des Herausnehmens eines Teiles (Gen. 48, 2; Num. 18, 6), von dem Lose oder dem es regierenden Gotte gesagt werden.

[5]) Schreibe בַּעַל st. des unmöglichen על u. vgl. Ex. 24, 14. Oder auch כל בעל.

[6]) Nämlich ein דְּבַר פֶּשַׁע.

[7]) Sam. יהוה (nach V. 10).

[8]) Die des angeblich rechtmäßigen Besitzers und des faktischen Inhabers des Klagegegenstandes.

wen Haelohim[1]) für schuldig erklärt,[2]) der soll je ein Stück mit zweien seinem Nächsten erstatten.

6. (V. 9) Wenn aber ein Mann seinem Nächsten einen Esel oder einen Ochsen oder ein Schaf oder irgend ein Stück Vieh zur Bewahrung übergibt, und es stirbt oder wird verletzt oder wird weggetrieben, ohne daß es einer sieht, (V. 10) so soll ein Jahveschwur[3]) zwischen ihnen beiden gelten[4]) des Inhaltes, daß er seine eigne Hand nicht an die Habe seines Bruders gelegt habe.[5])

7. (V. 11) Wird es aber von ihm selbst[6]) weggestohlen, so soll er es seinem Besitzer bezahlen.[7])

8. (V. 12) Wird es aber zerrissen, so soll er ihn zu dem Zerrissenen führen,[8]) (nach Sept. Sam. + und) nicht erstatten.

9. (V. 13) Wenn aber ein Mann es von seinem Nächsten leiht, und es wird verletzt oder es stirbt[9]) und sein Besitzer ist nicht bei ihm, so soll er es erstatten.

10. (V. 14) Ist aber sein Besitzer bei ihm, so soll er es nicht erstatten, wenn man ihn als Tagelöhner hat kommen lassen für seinen Lohn.[10])

[1]) Mit Artikel nach Sept. u. Sam.

[2]) ירשיען d. i. nach Sam. = יַרְשִׁיעֻן.

[3]) Sept. unifizierend τοῦ θεοῦ nach V. 8.

[4]) Die Eidesleistung bei Jahve soll genügen, um den Frieden herzustellen, vgl. Gen. 26, 28. Denn wandernde Weidehirten, um die es sich hier handelt, entbehren der Institution, die mit Haelohim gemeint ist.

[5]) Hier folgen überflüssigerweise, da der Satz abgeschlossen und verständlich ist, die hier unverständlichen, aber hinter V. 7 unentbehrlichen (s. S. 510 Note 3 u. 4) und dort von mir eingesetzten Worte.

[6]) So daß gerade nur das F r e m d e, und nicht auch v o n s e i n e m e i g e n e n V i e h gleichzeitig gestohlen wird.

[7]) Lies יְשַׁלֵּם mit Sam. st. ישלם.

[8]) Mass. יביאהו עֵד = „so soll er ihn als Zeugen bringen“, unverständlich; Sam. יביא עד, was richtig mit Luther „er soll Zeugnis bringen“ übersetzt werden könnte. Richtig dagegen Sept.: ἄξει αὐτὸν ἐπὶ τὴν θήραν d. i. עַד.

[9]) Sept. fügt überflüssig hinzu או נשבה nach V. 9.

[10]) Statt הוא בא schreibe הֲבָא. Sam.: יָבָא d. i. „wenn er ein Tagelöhner ist und für seinen Lohn kommt“. Der Sinn ist in beiden Fällen: weil er sich mit seinem Vieh für den von ihm selbst bedungenen Lohn zur Arbeit eingefunden hat, so arbeitet er faktisch für seinen eignen Gewinn und trägt also auch den dabei sich ereignenden Schaden. Wäre, wie ich für wahrscheinlich halte, zwischen איש

Auch hier ist es augenfällig, daß diese 2 × 5 Sätze ein Ganzes bilden, welches von den Pflichten gegen die Habe des Mitmenschen handelt, und daß dieser Dekalog mit dem vorangehenden zusammengehört. Denselben Stil vernehmen wir auch im folgenden, wenn es heißt:

1. (22, 15) Falls aber ein Mann eine Jungfrau verführt, die nicht verlobt ist, und er schläft bei ihr, so soll er sie sich durch Morgengabe zum Weibe erwerben.

2. (V. 16) Weigert sich aber [1]) ihr Vater sie ihm zu geben, so soll er Silber darwägen nach der Höhe der Morgengabe für die Jungfrauen.

Aber gegen die Erwartung scheint es an der bisher beobachteten dekalogischen Ordnung zu fehlen. Indessen scheint es nur so; denn deutlich sind diese zwei Sätze nur der Rest eines sonst ausgefallenen Ganzen. Der Anfang „falls aber" und die Bestimmung der Verführten als einer noch nicht verlobten zeigt an, daß vorher von dem Vergehen des Beischlafes mit einer verlobten Jungfrau die Rede gewesen ist. Noch schlimmer, ein todeswürdiges Verbrechen ist der ehebrecherische Umgang mit der Gattin des Nächsten. In der Tat gehen in der Parallele des Dt. dem unseren Sätzen entsprechenden Verse 22, 28 nach derselben Ordnung des Fortschrittes vom Schwereren zum Leichteren voran: zunächst zwei Fälle des Vergehens an der verlobten Jungfrau (V. 23—27), und davor der Fall des Vergehens mit der Ehefrau des Nächsten. Wir dürfen danach mit Sicherheit schließen, daß die beiden oben mit 1 und 2 bezeichneten Sätze vielmehr die Sätze 4 und 5 einer sexuelle Vergehen behandelnden Pentade bildeten; und es für sehr wahrscheinlich halten, daß diese Pentade mit einer anderen, vorangehenden, die von der Ehe, der Scheidung und den damit gesetzten Rechten und Pflichten handelte, zusammen einen den bisher ermittelten analogen 5. Dekalog konstituierte. Ähnlich verhält es sich mit den drei folgenden Sätzen:

1. (22, 17) Eine Zaubrerin sollst du nicht unterhalten. [2])

---

und מעם in V. 13 das vermißte Obj. שור ausgefallen, so schriebe man am besten בְּשׁוֹרוֹ für בשכרו = mit seinem Ochsen.

[1]) Statt אם ist mit Sept. u. Sam. ואם herzustellen.

[2]) Wie Jes. 7, 21; man soll ihr nicht zu verdienen geben und ihr so das Leben sichern. Sept.: οὐ περιβιώσετε oder περιποιήσετε.

2. (V. 18) Jeder,[1] der bei einem Vieh schläft, soll mit dem Tode bestraft werden.

3. (V. 19) Wer anderen[2]) Göttern opfert, soll in den Bann getan werden [außer dem Jahve allein.[3])]

Der Bau der drei Sätze erinnert ganz an 21, 15. 16. 17. Sie verurteilen lauter Greuel, die mit dem heiligen Charakter der Gemeinde Jahves sich nicht vertragen. Nach Dt. 23, 18. 19 und Lev. 19, 29, vor V. 31, der mit unserem Satz 22, 17 ähnlichen Inhalt hat, darf man annehmen, daß sie die Reste oder Fragmente einer Pentade oder eines Dekalogs über heidnische Unsitten sind, die in Israel nicht geduldet werden sollen. Vermutlich hat der Gedanke, daß unter den Fremdlingen Leute heidnischer Religion sind, die gelegentlich anderen Göttern opfern, und daß man diesen Umstand als Rechtsschein für die Verletzung der Pflicht der Gastlichkeit gebrauchen könne, den Anschluß von V. 20 und damit der ihm verwandten folgenden Verse veranlaßt.

1. (22, 20) Aber[4]) den Fremdling sollst du nicht unterdrücken[5]) [und ihn nicht bedrängen; denn Fremdlinge seid ihr im Lande Ägypten gewesen[6])]. (V. 22 a:) Denn wenn[7]) du ihn unterdrückst, (V. 22 c:) so höre ich auf sein Geschrei.[8])

---

[1]) כל, weil Mann oder Weib das Bestialische begehen können.

[2]) אחרים nach Sam. und Sept. (A und Luc.), im Hebr. zwischen אלהים u. יהוה übersehen und ausgefallen.

[3]) Vom Sam. ausgelassen, ist nachträgliche Wiederausfüllung der Lücke im Anfange s. Note 2.

[4]) Das „aber" (וְ) hat wie 23, 9 nur in der Beziehung auf das jetzt Vorangehende sein Recht oder auf einen vor ihm ausgefallenen Satz.

[5]) Da Sept. in V. 21. 22 ענה mit *κακοῦν* wiedergeben und dieses auch hier haben, so ist statt תונה herzustellen תְּעַנֶּה, der technische Ausdruck für das, was die Ägypter den Israeliten antaten (Ex. 1, 11. 12).

[6]) Aus 23, 9 gekommen. Cod. 53 der Sept. läßt den Satz mit „denn" aus.

[7]) Lies mit Sam. כִּי אִם und rücke diesen, in V. 22 überhaupt und vor einem zweiten כי אם unerträglichen Satz an die Stelle von V. 20 b. Dann nimmt אם ענה תענה אתו den V. 20 a korrekt auf.

[8]) Wie in Ex. 1, 23. 24. Dieses gehört als Nachsatz zu dem Vordersatze אם ענה תענה, mit ihm nach V. 20. Ein Späterer dachte, sein Geschrei könne Jahve erst hören, wenn auch ausdrücklich gesagt wäre, daß er schreien würde, und stellte deshalb שמע אשמע aus V. 20 hinter צעק יצעק in V. 22.



2. (V. 21) Alle [1]) Witwen und Waisen — unterdrücke sie nicht [2]); (V. 22b) denn wenn sie zu mir schreien [3]), (V. 23:) so entbrennt mein Zorn und ich töte euch [4]) mit dem Schwerte, daß eure Weiber zu Witwen werden und eure Kinder zu Waisen.

3. (V. 24) Leihst du einem Armen [5]) neben dir Geld, so sollst du ihm gegenüber nicht wie ein Wucherer verfahren [ihr sollt ihm keine Zinsen auferlegen [6])].

4. (V. 25) Nimmst du zum Pfande den Rock [7]) deines Nächsten, so sollst du ihn bis zum Sonnenuntergange ihm zurückgeben [8]). (V. 26:) Denn der ist ihm soviel wie seine Haut für seine Glieder, [9]) [der, sein Rock, gehört seiner Haut an] auf was soll die berechnet werden [10])? Und es wird geschehen, wenn er zu mir schreit, daß ich darauf höre, denn ich bin mitleidig.

---

[1]) Alle, nicht bloß des Volksgenossen, sondern auch des Fremdlings.

[2]) Schreibe תְעַנּוּם, dessen Suffix den nachdrücklich vorangeworfenen Nominalbegriff nachträglich zum Objekte stempelt, für תְעַנּוּן.

[3]) Schreibe in Konsequenz von תְעַנּוּם hier יִצְעֲקוּ, nämlich Witwe und Waise, st. יִצְעַק.

[4]) Hier Plural statt des bisherigen Singulars, weil die Strafe nur als verheiratete Männer aus dem Volke treffend gedacht wird.

[5]) Schreibe statt עַמִּי vielmehr עָנִי. „Der Arme bei dir“ ist der genügende Ausdruck für den dir gegenüber notleidenden Volksgenossen. Erst als עני in עמי verdorben war, mußte את עני (Sam.) oder את העני (Hebr.) hinzugefügt werden, um den ursprünglichen Sinn zu sichern.

[6]) Verdeutlichende Glosse zu dem vorangehenden allgemeineren Ausdrucke, wie auch die pluralische Anrede bestätigt.

[7]) Schreibe hier wie 22, 8 nach 22, 26 und dem Samaritaner שמלה st. שלמת.

[8]) Schreibe mit Sam. das grammatisch notwendige תְּשִׁיבֶנָּה st. תשיבנו.

[9]) Schreibe erstens statt כסותה vielmehr כְּעוֹרָה, betrachte zweitens הִוא שִׂמְלָתוֹ לְעֹרוֹ als verallgemeinernde glossatorische Deutung zu הִיא כעורה, welche sagt: היא ist nicht auf die Sonne vorher zu beziehen, sondern meint seinen Rock, und כעורה will soviel sagen, wie: sein Rock gehört mit seiner Haut zusammen. Schreibe drittens לְבַדָּיו st. לבדה, denn nach Hi. 18, 13 gehören die Haut als die schützende Hülle und die Glieder als das Geschützte zusammen. Sinn: für den wohlhabenden Gläubiger ist der Rock nur einer unter mehreren, daher entbehrlich und ersetzbar; für den nur einen besitzenden Armen aber so unentbehrlich und wertvoll, wie dem Körper die Haut.

[10]) Statt des überflüssigen und geschmacklosen: („in was) soll er sich schlafen legen“? = ישכב stelle nach Jes. 2, 22 her: נֶחְשָׁב. Wie Jesaja die Aufforderung an die silbernen und goldenen Götzen (V. 20), den Menschen in Zukunft unbehelligt

Daß diese 4 Sätze zusammengehören, zeigt sich nicht bloß darin, daß sie sich auf das Verhalten des freien, wohlhabenden Bürgers gegenüber dem recht- und schutzlosen, dem abhängigen und bedürftigen Mitmenschen beziehen, sondern vor allem in der Begründung der Forderungen durch die sittliche Natur des allem menschlichen Verhalten gespannt zuschauenden Gottes. Hier haben wir zweifellos דְּבָרִים Jahves vor uns, die an das Gewissen und an das Gefühl der Verantwortung vor dem verpflichtenden Gotte appellieren. Nach der Voranstellung der Objekte in V. 20 u. 21, wie sie bei der Aufzählung der verschiedenen Gelegenheiten für ein und dasselbe Verhalten natürlich ist, darf man im ursprünglichen Zusammenhange dem 20. Verse einen Satz vorandenken, der unter Hinweis auf den gerechten Gott alle unehrliche Übervorteilung des gleichstehenden Volksgenossen im Handel und Wandel verbot. Denn die strenge Ehrlichkeit hier und die barmherzige Rücksicht in den erhaltenen Sätzen liegen auf derselben Linie des sittlichen Verhaltens. Dann hätten wir auch hier den Rest einer ursprünglichen Pentade. Besser erhalten scheint die folgende:

1. (22, 27) Elohim [1]) sollst du nicht schmähen und dem Fürsten in deinem Volke nicht fluchen.

2. (V. 28 a) Erfülle was du gelobt hast, [2]) schieb es nicht hinaus.

zu lassen, mit dem Wertunterschiede begründet, daß sie als tote Stoffe mit Geld taxiert werden können (בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ), er dagegen als der mit Leben Begabte unersetzlich sei, wenn er verloren geht, auf keinen Geldpreis taxierbar, so sagt unser Text: wenn für den Reichen der Rock nur Äquivalent einer bescheidenen Geldsumme sei, so sei für den Armen er soviel wert, wie die Haut um die Glieder, die man nicht für Geld wiederkaufen kann. Kurz: siehe den gepfändeten Rock nicht von deinem Standpunkte der Schätzung an, sondern von dem des Armen: danach hat er einen himmelweit verschiedenen Wert.

[1]) Dasselbe, was הָאֱלֹהִים in 21, 6; 22, 7. 8 heißt; hier ohne Artikel, wie auch נָשִׂיא, weil allgemein von allem geredet wird, was unter diese Kategorien fällt, die ihrerseits aufs engste zusammenhängen.

[2]) Schreibe statt מְלֵאָתְךָ vielmehr מַלֵּא אֶת (1. K. 8, 24; Jer. 44, 25), oder das gewöhnlichere שַׁלֵּם אֶת (שַׁ), und statt וְדִמְעֲךָ vielmehr נְדָרֶיךָ und übersetze entweder: „richte aus deine Gelübde ohne Aufschub“ oder „das Ausrichten deiner Gelübde schiebe nicht hinaus“ (Dt. 23, 22 ff.). Der hebr. Text, von den alten Übersetzungen auf die Erstlinge und den Zehnten von Tenne und Kelter durch unberechtigte Einschiebung gedeutet, ist ganz unbrauchbar. Denn מְלֵאָה heißt nur mit dem



3. (V. 28b) Den Erstgebornen deines Viehs[1]) sollst du mir geben [V. 29a: so sollst du mit deinem Rindvieh und[2]) mit deinem Kleinvieh verfahren[3])];

4. (V. 29b) sieben Tage soll er bei seiner Mutter sein, und am 8. Tage sollst du ihn[4]) mir geben.

5. (V. 30) Als heilige Gaben[5]) sollst du sie für mich unterhalten[6]) und ihr Fleisch[7]) — wenn eins zerrissen ist[8]) — nicht essen; vielmehr sollst du es liegen lassen.[9])

Genetiv הזרע (Dt. 22, 9, s. oben S. 286) der reife Körnerertrag und nur mit folgendem מן היקב (Num. 18, 27) der zum Füllen in Krüge und Schläuche abgeklärte Inhalt der Keltertröge. Hier ist das Wort aber materiell unbestimmt, und das persönliche Suffix sagt nur, daß der Angeredete die gemeinte Reife oder Fülle besitzt. Wiederum daß im Unterschied von דמעתך = die Tränen, die deine Augen vergießen, דמעך die bildlichen Tränen sein sollen, die nicht der Angeredete, sondern die Oliven und edelfaule Weinbeeren vergießen, ist eine ungeheuerliche Annahme. Im übrigen ist der Begriff des Gebens (non tardabis reddere Vulg. = οὐ βραδυνεῖς δοῦναι des Ἄλλος am Rande des C. Ambrosianus) wieder rein eingetragen, und ohne daß er ausdrücklich gesetzt ist, kann לא תאחר nur bedeuten: sei nicht lässig in der Erzeugung der oben als deine Sache bezeichneten Stoffe.

[1]) Schreibe, wie auch Holzinger gesehen hat, statt בניך vielmehr בְּהֶמְתְּךָ (lieber als מִקְנְךָ), denn von geheiligtem Vieh ist im folgenden die Rede.

[2]) ולצאנך mit Sam. u. Sept.

[3]) Da V. 29b die gerade Fortsetzung von V. 28, so fasse V. 29a als eine Glosse, welche in der Erinnerung, daß der Esel dem Jahve nicht gegeben werden soll (Ex. 13, 13; 34, 20), darauf aufmerksam macht, daß das Geben von Vieherstgeburten, wie es in V. 28 verlangt und in V. 29b bestimmt wird, in concreto sich reduziere auf die Erstgeburt von Rind- und Kleinvieh. Die Glosse entstand also zu einer Zeit, wo man in V. 28 noch בהמתך las.

[4]) Schreibe mit Sam. תִּתְּנֵנוּ st. תתנו.

[5]) Da man erwartet, was mit dem am 8. Tage dem Jahve geweihten Viehstück weiter gemacht werden solle, so sprich statt אַנְשֵׁי vielmehr אִשֵּׁי, was in altertümlicher Sprache (nach S. 296) = אִשֵּׁה war, und = „Opfergabe" die Bestimmung ausdrückt, für welche die Erstgeburten am 8. Tage ausgesondert und weiter unterhalten werden sollen. Wer jene Form nicht anerkennen will, die doch die Deutung auf „heilige Männer" am besten erklärt, schreibe אִשֵּׁי.

[6]) Schreibe statt תהיון vielmehr תְּחַיֵּם, d. i. unterhalte sie, als zu heiliger Verwendung bestimmt, im Stall oder auf der Weide für mich, bis sie mir als Tribut dargebracht werden. Die zweite Person des Singulars, zu der freilich die vielen „heiligen Männer" nicht passen, wird durch V. 27—29 verlangt und durch V. 30b vorausgesetzt.

[7]) Siehe בשדה und בשר als Varianten an, die irrig beide als gleich ur-

Durch den inneren Zusammenhang dieser 5 Sätze wird offenbar, daß sie eine Pentade bilden. Denn wer die das göttliche und das menschliche Recht repräsentierenden Autoritäten verachtet (1. Satz), wird auch unlustig sein, seine freiwillig gelobten (2. Satz) und die ihm durch göttliche Forderung als Pflicht auferlegten Gaben (3. Satz) rechtzeitig zu weihen und bis zu ihrer definitiven Ablieferung als Gotte gehörig sorgsam in ihrem Vollbestande zu erhalten (4. u. 5. Satz). Eine, wahrscheinlich zwei Pentaden haben wir auch in den zunächst folgenden Versen:

1. (23, 1 a) Du sollst nicht aussprechen[1]) nichtiges Gerücht.

2. (V. 1 b) Du sollst nicht[2]) deine Hand leihen[3]) dem Frevler, daß er zum Zeugen einer Untat werde.[4])

3. (V. 2 a) Du sollst dir nicht angelegen sein lassen im Fahrwasser der Großen[5]) zu schwimmen.[6])

---

sprüngliche Satzelemente aufgefaßt sind, und von denen die zweite darum aus ursprünglichem בְּשָׂרָם herausgelesen wurde.

S. 516, [8]) Für Jahve, nicht für den eignen Fleischgenuß sollen die jenem geweihten Tiere gefüttert und gehütet werden. Wird aber eins von ihnen durch ein wildes Tier verwundet oder getötet und so zur Gabe für Jahve untauglich, so kann der Besitzer meinen, er dürfe das Fleisch für sich gebrauchen. Das wird verboten mit בַּשָּׂדֶה לֹא תֹאכֵלוּ und durch die lose zwischengeworfene Apposition טְרֵפָה = „ich meine das Tier oder sein Fleisch als ein Zerrissenes", die Gelegenheit und Veranlassung zur Verwendung des Tieres für den Menschen selbst ausgedrückt.

S. 516, [9]) Schreibe statt לַכֶּלֶב mit Samarit. [illegible]. Denn nicht, daß man dem Hirtenhunde (Jes. 56, 10) das Fleisch zum Futter gibt, was auch eine eigne Verfügung des Menschen über das Gott Gehörige wäre, sondern daß man es seinem Schicksale, d. h. indirekt Gotte überläßt, das ist in diesem Falle die richtige Konsequenz der Heiligung, durch welche der Mensch dieses Tier aus seinem Besitze ausgesondert und Gotte geschenkt hat.

[1]) Nicht „annehmen" (Sept. Vulg.), sondern bei Gerichtsverhandlungen unwahre Gerüchte als Beweismittel vortragen.

[2]) S. S. 519 Anm. 2.

[3]) Eig. „deine Hand aufpflanzen neben dem Frevler", nämlich, ihm behilflich zu sein; vgl. יָדִי תִּכּוֹן עִמּוֹ Ps. 89, 22.

[4]) Er, der von dir unterstützte Frevler, vor Gericht Anklage auf Kapitalverbrechen gegen einen Dritten erheben könne.

[5]) רַבִּים hier nicht = die Vielen, sondern = solche, die durch soziale Stellung und Macht hervorragen.

[6]) Wörtlich „bereit, darüber aus sein, hinter den Großen her zu weiden" (לִרְעֹת sc. אַחֲרֵיהֶם). Der kleinere Hirt kann glauben am sichersten zu fahren,



4. (V. 2 b) [Und] [1]) du sollst den Rechtsstreit nicht verhüllen, [2]) daß er [3]) sich drehe den Großen nach [daß du ihn drehest].

5. (V. 3) Und was den Geringen [4]) anlangt, so sollst du ihn nicht herausschmücken, wenn er prozessiert.

[1. (23, 4) Falls du den Ochsen deines Feindes oder seinen Esel verirrt antriffst, so sollst du ihn zu ihm zurückbringen.

2. (23, 5) Falls du den Esel deines Hassers [5]) unter seiner Last gestürzt siehst und davon Abstand nimmst [6]) ihm zu helfen, [7]) so sollst du eine Hülfe [8]) bei ihm zurücklassen.]

---

wenn er mit seiner Herde auf den Spuren der großen Herdenbesitzer bleibt. Gew. deutet man: לְרָעֹת = zu bösen Stücken. Aber תהיה bedarf der Ergänzung durch einen Tatbegriff, sonst müßte man verstehen: „den Großen nachgehen, um ihnen Böses anzutun". Es handelt sich aber um Urteilsabgabe in der Gerichtssitzung.

[1]) Streiche „und" mit Sept.

[2]) Statt תענה, welches keine sinngemäße Konstruktion mit על erlaubt, schreibe תְּכַסֶּה, einen Ausdruck derselben Bildlichkeit wie תהדר in V. 3.

[3]) Gemeint ist eine solche Vertuschung des Tatbestandes und der Rechtslage, daß dadurch ein anderer Prozeßausgang herbeigeführt wird, als der Tatbestand forderte und die Kenntnis desselben erwarten ließ. Das liegt in נטה, zu dem ריב Subjekt ist, wie auch die Glosse לְהַטֹּת voraussetzt = den Prozeß von dem Wege des Rechtes und der Wahrheit abdrängen, abweichen machen. Also ist der Prozeß der נֹטֶה, das Subj. von נטה.

[4]) דַּל, wie Lev. 19, 15 Gegensatz zu גדול, so hier Gegensatz zu רב in V. 2. Es wäre törichte Tautologie, das דל in גָּדֹל umzuschreiben.

[5]) Vgl. Dt. 19, 4. 11. Der שׂנא ist schlimmer, als der אֹיֵב; von ihm ist feindselige Gewalttat zu fürchten.

[6]) Da V. 5 b durch die Wortstellung als Nachsatz deutlich gekennzeichnet ist, und das Unterlassen eines Bleibenlassens zu befehlen, eine sonderbare Art zu befehlen wäre, so ist וחדלת מעזב nicht als Befehl gedacht, wie Sept. und Vulg. meinen, indem sie מֵעֲזֹב lasen, sondern als Fortsetzung des Vordersatzes.

[7]) Schreibe מֵעֲזֹר, statt מעזב (Hebr.) oder מֵעֲזֹב (Sept.), und verstehe unter לו nicht den Esel, sondern den שׂנא, der bei dem nicht verirrten (V. 4), sondern geführten Esel anwesend gedacht ist. Nach der Intention des Gesetzgebers in V. 4 ist das geziemende Verhalten dieses, daß der Angeredete dem Besitzer hilfreich beispringt; deshalb wird das andere, hier ausdrücklich besprochene Verhalten als ein Abstandnehmen von der Hilfeleistung bezeichnet. Der Angeredete hat also den Impuls gehabt oder den Anfang gemacht; unter welchen Bedingungen ist da die Nichtausführung oder Nichtvollendung der Hilfe gestattet? Das sagt der Nachsatz. Im übrigen ist es überaus natürlich, wenn man von ihm Beschimpfung oder heimtückischen Überfall zu fürchten hat, daß man Bedenken trägt,

6. (V. 6) Du sollst die gerechte Sache deines Feindes [1]) nicht beugen, wenn er prozessiert.

7. (V. 7 ab) Von aller lügenhaften Anklage halte dich ferne, daß du nicht [2]) den Unschuldigen [und den Gerechten] umbringest. [3])

8. (V. 7 c) Aber sprich nicht gerecht den Frevler. [4])

9. (V. 8) Und Geschenk sollst du nicht annehmen, denn das Geschenk blendet (die Augen) [5]) der Scharfsichtigen und entstellt die Sachen [6]) der Gerechten.

---

dem Hasser sich aufzudrängen oder durch persönliche Hilfeleistung sich ihm in die Hände zu geben.

S. 518, [8]) Schreibe, wie schon Bochart gesehen, עזר oder עזר. Darin zeigt sich die hilfbereite Gesinnung, daß man seinen Weg nicht eher fortsetzt, als man Ersatz für die vom Hasser nicht erbetene persönliche Hilfeleistung beschafft hat (vgl. zu ויעזב אצלי Gen. 39, 15. 18) oder beschafft sieht; sonst bleibt man, des etwaigen Anrufes des Hassers gewärtig.

[1]) Schreibe statt אביונך = dein Armer (ein außer in der Glosse Dt. 15, 11 s. oben S. 388 unerhörter Ausdruck), wie schon andere gesehen haben: איבך, wie in V. 4.

[2]) Wie in V. 1, so ist auch hier statt אל zu schreiben לא. In V. 1 war לא vielleicht defektiv geschrieben, auf alle Fälle stammt das א in אל aus irriger Verdoppelung des in שוא vorhergehenden. In V. 7 ging ursprünglich das nach Sam. נקיא geschriebene jetzige נקי der Negation unmittelbar voran und gab sein א an das folgende (א)ל ab.

[3]) Der Sinn dieses mit „und" angeknüpften Satzes vergleicht sich dem Imperativ der Verheißung nach dem Imperativ der Bedingung: „wenn du lügenhafte Anklagen nicht zuläßt und beachtest, so wirst du vor dem Verbrechen bewahrt, unschuldig Blut zu vergießen". Die Wahl von תהרג, statt des V. 7c entsprechenden תרשיע, beweist, daß צדיק ein späterer Zusatz ist, der sich erst dann empfahl, als man in V. 7 bc zwei koordinierte Verbote sah: den Gerechten nicht durch Urteil zum Frevler und den Frevler nicht zum Gerechten umzustempeln.

[4]) Die Sorge, um keinen Preis unschuldig Blut zu vergießen, soll nicht dahin führen, daß der Schuldige ungestraft bleibt. Schreibe statt der ersten Person des Hebr. אצדיק, die auch von Sept. ausgedrückte zweite Person, und zwar im Imperativ הצדיק, wie der Samaritaner noch heute darbietet; und stelle statt des ungehörigen כי לא mit der Sept. *καὶ οὐ* wieder her ולא. Daß Jahve den Frevler nicht gerecht spricht, paßt in den Zusammenhang nicht; sollte seine Gerechtigkeit als Motiv für gerechtes Gericht bei den Menschen angeführt werden, so müßte es heißen: „denn ich werde den nicht ungestraft lassen, der den Frevler gerecht spricht".

[5]) Nach Dt. 16, 19 u. Sept. und Sam. hier, ist hinter יעור(י) ausgefallen עיני.

10. (V. 9) Und den Fremdling sollst du nicht bedrängen, da du doch selbst [1]) erfahren hast, wie es dem Fremdling zumute ist [denn ihr waret Fremdlinge im Lande Ägypten].

Überblickt man die Verse 23, 1–3, so bilden sie einen in 5 Sätzen verlaufenden Befehl über das Verhalten des Israeliten an der öffentlichen Stelle, wo über Recht und Unrecht, Schuld oder Unschuld entschieden wird. Er soll als Zeuge oder Beisitzer im Gerichte nicht leere Gerüchte vorbringen, um die Entscheidung dadurch zu beeinflussen (1. Satz); er soll auch nicht einem notorisch gewissenlosen Menschen dazu behilflich sein, daß er mit seiner Verdächtigung eines Dritten auf eine schwere Untat gehört werde (2. Satz). Bei seiner Urteilsabgabe soll er sich nicht statt nach seinem Gewissen nach der Meinung der Großen richten (3. Satz); und endlich als Richter oder Anwalt weder durch Vertuschung der Wahrheit für die Großen, noch durch schönfärberische Erweckung der Sympathie für die Armen einen günstigen Ausgang des Prozesses zu erlisten suchen (4. u. 5. Satz). Ebenso ordnen sich die Verse 23, 6–9 zu einem Ganzen von 5 Sätzen, in denen der Angeredete als Richter gedacht ist. Er soll sich nicht durch persönliche Antipathie beim Urteil bestimmen lassen (1. Satz), auch nicht durch unbegründete Anschuldigungen, um nicht als Mörder der Unschuld dazustehen (2. Satz); aber auch darauf halten, daß die erwiesene Schuld ihre Strafe finde (3. Satz). Auf der anderen Seite soll er durch Zurückweisung aller Geschenke sich die volle Unbefangen-

S. 519, [6]) Nicht „Worte" in dem Sinne, daß das Geschenk, wie die Augen, das Urteils**vermögen** der Richter, so den Urteils**spruch** sonst gerechter Richter beirrte, sondern die auch in Worten zum Ausdruck kommende Rechtssachen, über die es zu urteilen gilt. Das Geschenk, indem es zwischen den scharfsichtigen Richter und zwischen die Sache des Gerechten tritt, blendet jenen so, daß er den Gerechten und **seine Sache** verkehrt sieht. Der zweite Satz ist die Folge des ersten.

[1]) Da ו mit vorangestelltem Subjekt einen mit dem Verbotenen kontrastierenden Umstandssatz kennzeichnet, so ist wie in V. 9a auch hier ursprünglich die 2. Pers. Sing. angeredet gewesen, wie Dt. 5, 15; 15, 15; 16, 12; 23, 8; 24, 18. 23. Zu ידע את נפש vgl. Prov. 12, 10. Der Plural wurde erst notwendig, als zur Erläuterung die pluralische Formel כי גרים wie 22, 20 und Dt. 10, 19 angehängt wurde (Sam. schreibt deshalb auch schon in V. 9a ידעתם). Denn die ist eine spätere Zutat.

heit des Urteils erhalten (4. Satz), und seine Unbestechlichkeit auch darin kund tun, daß er den Fremdling, der schon ohnehin gegenüber den Verbindungen und den Rechtsmitteln des Volksgenossen ungünstiger gestellt ist, nicht rauher behandelt, als er selbst an seiner Stelle behandelt werden möchte. Wir haben hier also zwei deutliche Pentaden, und beide gehören zu einem Dekaloge zusammen, weil die Materie dieselbe, weil die Intention des Gesetzgebers dieselbe ist, und weil das Stichwort בריבו, mit dem die erste schließt, in gleichem Sinne und gleicher Stelle in dem ersten Satze der zweiten wiedererscheint (V. 3 u. 6). Auseinandergesprengt sind sie von einem Späteren, der die dekalogische Ordnung ignorierte, der in V. 6 noch richtig אֹיִבְךָ las, der die Unparteilichkeit des Richters dem Feinde gegenüber (V. 6) mit der Bereitschaft, dem Feinde in der Not wie jeder Nachbar zu helfen, als Ausfluß derselben rechtschaffenen Gesinnung erkannte, und, um das Verwandte auch zusammenzuhaben, die beiden mit Recht auch sonst (Dt. 22, 1 ff. u. 4) zusammenstehenden Gottesworte V. 4 u. V. 5 von anderswoher vor V. 6 einpflanzte und so einen Fortschritt von der gefährdeten Habe zur gefährdeten Person des Feindes herstellte.

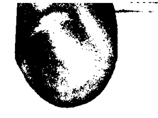
Dagegen erscheint das Folgende wieder als fragmentarisch:

1. (23, 10) Und 6 Jahre sollst du dein Land besäen und seinen Ertrag einholen.

2. (V. 11) Aber das siebente,[1] das sollst du freigeben, und was es abwirft,[2] sollen die Dürftigen deines Volkes verzehren, und was

[1]) Dieses ist, da es nicht wie V. 12 [illegible] heißt, das Objekt zu [illegible] wie Neh. 10, 32 zu נטש. Gedacht ist das Jahr als in sich selbst zurückkehrende Arbeitsperiode des Ackers im Dienst des Menschen.

[2]) Gewöhnlich, wie schon Neh. 10, 32 vorausgesetzt scheint, deutet man ונטשתה als synonymes Verbum zu תשמטנה. Aber dann fehlt für ואכלו das dem Objekt יתרם zu תאכל im folgenden, entsprechende Objekt. Gemeint ist zweifellos, was sonst die סְפִיחִים bedeuten. Sprich deshalb [illegible] oder [illegible] und schreibe für ואכלו vielmehr [illegible]; dann sind die beiden Sätze vollkommen parallel. Und da נטש, vom Menschen gesagt, abwerfen und liegenlassen bedeutet, so kann das der Form nach mit [illegible] vergleichbare [illegible] wie auf den Weinstock übertragen, die Erzeugnisse seiner nicht durch den Gärtner gezügelten Wachstumsbewegung, so auf die Arbeitsperiode des Ackers angewandt, alles Gewächs bedeuten, das sie in den Stufen ihres Verlaufs abwirft und, selbst weitergehend, hinter sich läßt.



sie überlassen, soll das Wild des Feldes verzehren. [So sollst du mit deinem Weingarten und mit deinem Ölgarten tun.[1])]

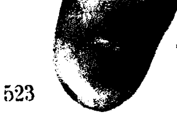
3. (V. 12) Und 6 Tage sollst du verrichten deine Verrichtungen,[2]) aber am siebenten Tage sollst du feiern, daß Ruhe habe dein Ochs und dein Esel und sich erhole der Sohn deiner Magd und der Fremdling.[3])

Ob man das „und" von 23, 10 streicht (mit Sept.) oder beibehält, ob man ferner 23, 10 und 11 für zwei Sätze ansieht, oder nach der Analogie von V. 12 für bloß einen, in jedem Falle hat man den Eindruck, daß die gleichmäßig allitterierend anfangenden (ṡeṡ ṡanîm, ṡebiʿit tiṡmot, ṡeṡt, ṡbʿi, tiṡbot) sachlich zusammengehören, und daß sie aus einem größeren Zusammenhange herausgerissen sind. Sehr wahrscheinlich ging dem ersten Satze die Forderung jährlicher Abgaben (Erstlinge, Zehnten) vom Ackerertrage vorher, wahrscheinlich auch das die Armen berücksichtigende Verbot der Nachlese beim Ernten. Diese Forderungen galten 6 Jahre hindurch, um im je siebenten auszufallen. Ist das richtig, so würde die in der Mehrzahl der Sätze hervortretende Rücksicht auf die Dürftigen und Abhängigen, sowohl Tiere als Menschen, sie zusammenbinden, und die im vermutlich ersten Satze ausgedrückte Forderung der Abgaben von F e l d f r ü c h t e n an die Gottheit diese Pentade mit der in 22, 27—30, welche am Schlusse von der Weihe der Erstlinge der V i e h z u c h t handelt, zu einem folgerecht fortschreitenden dekalogischen Ganzen verknüpfen. Vielleicht ist die Gleichheit der Anfänge von V. 10 u. 12 (6 Jahre, 6 Tage) mit dem von V. 14 (3 Male) Veranlassung geworden V. 10—12 vor V. 14 zu stellen. Dann muß man aber auch annehmen, daß V. 13 ursprünglich e i n e r Reihe mit V. 14 ff. angehört hat durch Z w i s c h e n g l i e d e r, die jetzt ausgefallen sind.

[1]) Ein Zusatz wie 22, 29, in der richtigen Erkenntnis gemacht, daß das Einzelgebot sinngemäß auch für andere entsprechende Dinge angewandt sein will.

[2]) Wie in V. 14 ist nach dem Zusammenhange die Ackerbesorgung gemeint, zu der man Ochsen und Esel, männliche Sklaven und Tagelöhner, ev. ausländische, gebraucht.

[3]) Der Sam. hat in Verkennung des Grundes der Auswahl (s. Anm. 2) für Ochsen und Esel nach Ex. 20, 10 „all dein Vieh" gesetzt und, nach dem letzten Satze von Dt. 5, 14 die Worte „und sich erhole der Sohn deiner Magd", in „und Ruhe haben dein Knecht und deine Magd wie du selbst" umgewandelt, wie in Ex. 20 und Dt. 5 vor die Arbeitstiere gestellt.



Denn so wie er lautet, hat er jetzt weder zu V. 12 noch zu V. 14 wahrnehmbare Beziehungen:

(23, 13) Und [1]) alles was ich zu euch geredet habe, [2]) das haltet [3]), und des Namens anderer Götter sollst du nicht gedenken, [4]) noch soll er in deinem Munde gehört werden.

Dieser Satz hat sicher an einer Stelle gestanden, wo die Umstände einen Rückblick auf die bereits ergangenen Gottesworte als das beste Anknüpfungsmittel für die Mitteilung neuer Gebote erscheinen ließen. Die Frage, wo sie zu suchen sei, behalten wir im Sinn. Den Schluß der göttlichen Befehle scheinen die zusammenhängenden Sätze in 23, 14—19 zu bringen:

1. (23, 14) Zu drei Malen [5]) sollst du mir Feste feiern [6]) im Jahre: (V. 15) das Mazzenfest [7]) [sollst du halten; 7 Tage sollst du Mazzen essen, wie ich dir befohlen habe [8])] an dem Festtermin

---

[1]) Sept. πάντα ὅσα läßt ב des Hebr. aus, Sam. ככל das ב. Das ו kann redaktionell sein, um V. 13 mit V. 12 zu verbinden, aber auch ursprünglich und dann den Satz mit jetzt Ausgefallenem logisch zu verknüpfen gedient haben.

[2]) Ursprgl. Sept. λελάληκα = דברתי, Vat. Luc. εἴρηκα wie Hebr.

[3]) Sam. תִּשְׁמְרוּ, denn כל zu Anfang ist Objektsakkusativ. Die hebr. Form und Aussprache תִּשָּׁמֵרוּ ist durch die Lesung בכל zu Anfang des Satzes veranlaßt, aber durch den dann entstehenden Sinn: „bei, trotz allem was ich zu euch gesagt habe, hütet euch" verurteilt.

[4]) Nach Sam. תזכר, zu sprechen תִּזְכֹּר, denn beides zusammen: in Erinnerung haben und aussprechen, erschöpft erst das Verhalten des Menschen zum göttlichen Namen. Dagegen תַּזְכִּירוּ (vgl. dazu unten zu 34, 19) wäre hier tautologisch neben „er werde in deinem Munde gehört". Das im Hebr. angehängte plur. ו aus folgendem לֹא herübergezogen, wird durch den Sing. פיך verurteilt.

[5]) רגלים, dagegen V. 17 פעמים im gleichen Sinne, betont vorangestellt und von dem zugehörigen בשנה getrennt, um die folgende Spezifizierung der Feste dem transitiven לי תָּחֹג als Objekte unterzuordnen.

[6]) Eig. Festwallfahrten machen.

[7]) Sc. חג, die Numerierung erstens, zweitens, drittens wird ersetzt durch die notwendige Angabe der aufeinander folgenden Termine in dem einen Jahre, in dem 3mal gefeiert werden soll, nämlich zuerst des Festtermins im Abib, zuletzt der Jahreswende, in der Mitte des Anfanges des Schnittes der frühesten Getreidesorten.

[8]) Diese Rückbeziehung auf Ex. 12, 15 ff. beweist, daß das Eingeklammerte ein Einschub des Interpreten ist. Er verkannte die vorhandene Unterordnung des Objekts-

des Monats Abib; denn da bist du aus Ägypten gezogen und mein Angesicht soll nicht umsonst [1]) gesehen werden; (V. 16 a) und das Schnittfest, die Erstlinge [2]) deiner Erzeugnisse [die du säest] [3]) auf dem Felde; (V. 16 b) und das Einholungsfest am Ende des Jahres, [4]) wenn du deine Erzeugnisse vom Felde eingeholt hast. [V. 17: Zu drei Terminen sollen alle deine Mannsbilder sehen das Angesicht des Herrn Jahve. [5])]

2. (V. 18 a) Du sollst nicht vergießen [6]) bei Gesäuertem das Blut meiner Schlachtungen. [7])

3. (V. 18 b) Auch soll kein Teil [8]) meines Festes die Nacht überdauern bis zum Morgen.

---

begriffes „das Mazzenfest" und fügte תִּשְׁבֹּת als neues transitives Verb ein, um daran die Erklärung zu מצות zu fügen, daß das eine siebentägige Übung sei.

[1]) „An diesem Termine", erstens aus dem speziellen Grunde historischer Art, daß er der Geburtstag der Erlösung ist, und zweitens aus dem prinzipiellen Grunde, daß das Wallfahrten zu Jahve nicht eine Sache der Reise- und Bettellust der Müßiggänger (das sind רֵקִים), sondern ein pflicht- und regelmäßiger Dankesakt der Nation sein soll.

[2]) Vor בכורי ist aus הקציר in Gedanken קְצִיר zu ergänzen.

[3]) Eine sachlich richtige Glosse, aber מעשיך בשדה genügt und entspricht dem מעשיך מן השדה gleich nachher.

[4]) Oder nach Riedel „beim Beginn".

[5]) Dieser Satz, nach V. 14 überflüssig und durch ש' פעמים eine andere Sprache verratend, ist aus Ex. 34, 23 ebenso sicher eingeschoben, wie der in Sept. folgende Vordersatz aus 34, 24: *ὅταν γὰρ ἐκβάλω τὰ ἔθνη ἀπὸ προσώπου σου καὶ ἐμπλατύνω τὰ ὅριά σου*, wozu die Aldina und die Codd. 29. 83 auch den Nachsatz fügen: *οὐκ ἐπιθυμήσει οὐδεὶς τῆς γῆς σου.* Im übrigen ist nach Sam. auch hier, wie 34, 23 את und nicht אל zu lesen.

[6]) Wenn דם richtig ist und nicht unwahrscheinlicherweise nach Ex. 12, 21 צאן dafür herzustellen, so muß, da man Blut von Tieren nicht schlachtet, תזבח als Korruptel für תַּשְׁבִּית angesehen werden. Die Variante תשחט in 34, 25 bestätigt dies, sobald man annimmt, daß für בך חמ entziffert wurde, als man die falsche Lesung תזבח hier bereits im Auge hatte; dann mußte man das synonyme תשחט erwarten.

[7]) Sprich den Plural זְבָחַי, wie Sept. in Ex. 34, 25 auch ausdrücken. Sinn: die Schlachtungen (vgl. Dt. 16, 2 u. S. 322 f.) von Vieh für Jahve sollen erst statthaben, wenn an die Stelle der gesäuerten Brote die Mazzen getreten sind.

[8]) Da חג auch das durch seine Behandlung das Wesen des Festes symbolisierende und konstituierende Festtier (nach Ps. 118, 27) bedeuten kann, so muß חגי, im Gegensatz zu dem allgemeinen זְבָחַי gedacht, speziell das Passahlamm meinen; denn an dieses mitzudenken und das Passahfest als besprochen zu setzen, dazu nötigte die vorangehende Forderung der Beseitigung des gesäuerten Brotes.

4. (V. 19) Das beste von den Erstlingen deines Bodens[1]) sollst du bringen in das Haus Jahves deines Gottes.

5. (V. 19b) Du sollst nicht kochen das Böcklein in der Milch seiner Mutter[2]). [Sam. † Denn wer solches tut, der ist wie einer, der einen שכח opfert und das ist eine Zornesaufwallung für den Gott Jakobs.[3])]

Dann kann aber חלב nicht richtig sein, da es nicht den Fettdampf der am Feuer bratenden Passahlämmer, sondern nur das Fett im Gegensatz zu dem genießbaren Fleische bedeuten kann, dieser Gegensatz aber gerade beim Passahlamm ausgeschlossen ist. Schreibe daher חֵלֶק und verstehe nach 12, 10: לֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ u. 12, 4. 46 dieses von den Portionen, in die das Lamm nach der Zahl der erwarteten Teilnehmer eingeteilt wurde.

[1]) Wie V. 18 deutlich auf das Mazzenfest V. 15 zurücksieht, so V. 19 auf die בכורי מעשיך, auf das Fest des Frühschnittes.

[2]) Da, wie schon Bochart nach den Vorgange Abrabanels (Hieroz. I, 639) sah, nach der Analogie dieses Verbot zum Jahresschlußfeste gehört, so darf man annehmen, daß es einen heidnischen Brauch bei der Begehung des Jahreswechsels verpönen will. Daß man damit magischen Einfluß auf die günstige Gestaltung des neuen Jahres ausüben wollte, wie der Karäer bei Bochart angibt, ist sehr wahrscheinlich. Dann darf man aber, bei Ackerbauern, in dem Muttertier die alles Wachstum hervorbringende Erde und in dem Böcklein die neue Jahresaussaat, die von jener ja auch geboren ist, symbolisiert finden und in dem Kochen des Böckleins in der Milch der Mutter den Wunsch verkörpert denken, daß die neue Saat und Frucht in der Kraft und Mithilfe des mütterlichen Bodens zur befriedigenden Nahrung für den Menschen erwachsen und geraten möge. Dann war der Akt adressiert an chthonische Götter.

[3]) Diese Worte bietet der hebr. Pentateuch der Samaritaner (s. Petermann a. a. O. S. 257) als Begründung: כי עֹשֵׂה זאת כזבח שכח וְעֶבְרָה היא לאלהי יעקב und bestätigt damit, daß eine opferartige Handlung der Heiden gemeint sei. Sonderbarerweise hat er diese Worte weder 34, 26, noch auch Dt. 14, 21 hinzugefügt, wo umgekehrt der c. Ambr. der Sept. von erster Hand am Rande folgendes bietet: ὃς γὰρ ποιεῖ τοῦτο ὡς εἰ θύσει ἀσφάλακα μήνιμά ἐστιν τῷ θεῷ Ἰακώβ. Ebenso mehrere Minn., unter denen eine am Schlusse die Variante κυρίῳ τῷ θεῷ hat (c. 16). Von allen verglichenen Sept.handschriften hat einzig d. c. 88 auch an unserer Stelle im Texte den Zusatz: ὅτι ὁ ποιῶν τοιαύτην θυσίαν μῖσος (ich schreibe μύσος, sonst = זִמָּה) καὶ παράβασίς ἐστιν τῷ Ἰακώβ. Hier ist offenbar τοῦτο ὡς εἰ θύσει in τοιαύτην θυσίαν zusammengezogen, als hieße es statt כזבח שכח vielmehr זבח כזאת; עֶבְרָה ist von עבר = παραβαίνειν abgeleitet, und darum, da nur Menschen παράβασις haben können, τῷ Ἰ. mit Unterdrückung von θεῷ geschrieben und ἀσφάλακα, vielleicht = ἄσφακτα = ungeschlachtetes oder nicht zu schlachtendes gedeutet, allgemein mit μῖσος umschrieben. Was aber bedeutet im Hebräischen das Wort שכח, mit dem der sam. Pentateuch das jeden-



Sehen wir zurück und scheiden die in eckige Klammern geschlossenen Zusätze aus, so haben wir deutlich eine Pentade zusammengehöriger kultischer Vorschriften. Denn der erste Satz kündet an und zählt auf die drei Wallfahrtsfeste, die vier folgende geben

---

falls für Jahve unreine Opfertier bezeichnet. Nach Jes. 3, 20; 66, 17 lag es sehr nahe, an die lichtscheuen, in Erdlöchern wohnenden Nagetiere zu denken, die als solche für chthonische Götter und Zauberakte geeignet erscheinen, und man begreift, daß der Grieche *τὸν ἀσπάλακα* = hebr. תנשמת in Lev. 11, 30 (nicht V. 18, wo es ein unreiner Vogel) = talpa der Vulg. übersetzte. Leider bringt die samaritanische Übersetzung keine Hilfe, da ihr אשותה ebenso unbekannt ist, wie das שמח, welches sie damit wiedergibt. Georg Hoffmann möchte nach einer freundlichen mündlichen Auskunft jenes אֲשׁוּתָא vergleichen, mit dem Onkelos in Lev. 11, 30 *ἀσπάλαξ* = talpa wiedergibt, und welches der Trg zu Ps. 58, 9 in dem zweiten Worte des Ausdruckes נפל אשת, ein anknüpfendes Waw zwischenschiebend, wieder erkennen will. Der babyl. Talmud schreibt אישות und versteht darunter ein augenloses Geschöpf, das der Fehlgeburt in dem Nichtgenuß des Sonnenlichtes gleich steht. In der Tat könnte man in אשו(תה) eine volksetymologische Deutung von איש(ות) an erblicken, und das bleibende ח als aus חורא = Erdloch verkürzt annehmen, so daß dem איש(תח)ות ein אשו ח(ור)א gegenüberstände.

Aber das hebr. שמח des sam. Pent. wird damit nicht erklärt. Es scheint mir doch geratener, dieses Wort mit dem im Griechischen als Fremdwort erscheinenden *σκίγγος, σκίγκος*, lat. scincus zusammenzustellen, welches eine dem Krokodil verwandte, zu medizinischen und kosmetischen Zwecken, nach einer persönlichen Mitteilung Schäfers noch heute in Ägypten als aphrodisiacum gebrauchte ägyptische Eidechsenart bezeichnet und deshalb wahrscheinlich ägyptischen Ursprungs ist. Bei Avicenna heißt dieses Tier (Bochart I, 1055 f.) Isqanqur und Sqanqur. Wie an diese arabische Form die aramäische des sam. Targum anklingt, so noch mehr an die für *σκιγ(κ)γος* vorauszusetzende Urform (ski*g*v-a?) das hebr. שמח. Dann ist damit eine Eidechse gemeint, und nicht der Maulwurf. Der Grieche des c. Ambrosius hat dann dieselbe Verwechselung begangen wie der Syrer, wenn er die Eidechsenart כח in Lev. 11, 30 mit חולדא, d. i. talpa wiedergab. Dann gehören aber dieses כח und jenes שכח zusammen; sei es daß ersteres durch Wegfall von anlautendem s in der Sprache aus dem anderen entstanden ist, wie *κάπετος* aus *σκάπετος*, sei es daß sein Abschreiber versehentlich das s ausließ. Über diese nur je einmal vorkommenden Zwillingswörter gab es also zwei Traditionen, die eine deutete beide auf den Maulwurf, die andere auf eine Eidechsenart, und die letztere halte ich für die wahrscheinlichere. Im übrigen ist der ganze Satz mit seinen im Zusammenhange fremdklingenden gewählten Ausdrücken (עֶבְרָה und „dem Gotte Jakobs") als Glosse anzusehen, mit der ein Gesetzeslehrer den Sinn des Verbotes durch Erinnerung an ein bekanntes heidnisches Zauberschlachten aufklären wollte, vermutlich bei dem ersten Vorkommen des Verbotes an den Rand geschrieben, wie im sam. Hebr., und von dort her in dem weit entfernten Buche des Deuteronomiums gelegentlich wiederholt.



charakteristische kurze Gebote für das Verhalten des Angeredeten an diesen drei Festen in derselben Reihenfolge. Von dem dritten und vierten ist das allgemein anerkannt. Die beiden ersten aber gehören zusammen und beziehen sich auf das erste Fest. Für dieses ist es charakteristisch, daß die Schlachtung der Opfer erst beginnen darf, wenn das Gesäuerte weggetan ist, und für die spezifische Festmahlzeit, daß vor dem Morgen des zweiten Tages sie restlos verzehrt sein muß. Von hier aus bestätigt sich, daß V. 14—16 nur ein, das erste Hauptgebot als Verordnung der drei Feste bildet; hätte der Gesetzgeber die Zusätze in V. 15 geschrieben, so hätte er die Absicht verraten, hinter jedem genannten Feste sofort die ihm besonders geltenden Gebote zu bringen; aber V. 18—19 beweisen, daß er umgekehrt die Absicht hatte, diese Gebote erst nach Vollendung der Aufzählung zu bringen.

Da aber die eingeklammerten Zusätze zum größten Teile, wie namentlich an 23, 17 nach meinen obigen Bemerkungen (S. 524) ersichtlich ist, aus Ex. 34 stammen, so ist es zur Beantwortung der Frage, wo diese Pentade kultischer Gebote ihren Platz und ihre etwaige Ergänzung zu einem vollen Dekalog gehabt habe, unerläßlich die beiden Parallelen einander gegenüberzustellen. Dabei ist aber zu bedenken, daß in Ex. 34, 11 ff. die Gebote unter dem Gesichtspunkte einer Verwarnung vor den Gefahren gegeben werden, die sich bei der zukünftigen Berührung mit den heidnischen Bewohnern Kanaans für die Religion Israels einstellen werden, und daß die statutarischen Sätze, die es einzuschärfen gilt, in den rhetorischen Appell an das Gemüt und die Einsicht der Zuhörer hineingeschlungen erscheinen. Es sind aber folgende:

1. (34, 14) Du sollst keinen anderen Gott anbeten; denn Jahve heißt „der Eiferer“ [1]) [ein eifriger Gott ist er.] [2])

2. (34, 17) Gegossene Götter sollst du dir nicht anschaffen.

[1]) Wörtlich: Jahve, der Eiferer ist sein Name; denn wenn „Jahve“ nach göttlicher Auslegung von Ex. 3, 14 den Gott bezeichnet, der das in der Menschengeschichte werden will, was er an sich ist, so kann er nicht dulden, daß die Menschen anderen die Ehre der Gottheit beilegen, die ihm allein gebührt (vgl. Jes. 42, 8).

[2]) Dieses ist ein verallgemeinerndes, richtiges, auf Ex. 20, 5 gegründetes Interpretament.

Ex. 23.	Ex. 34.
1. (V. 14) Zu drei Malen sollst du mir Feste feiern im Jahre:	
(V. 15) Das Mazzenfest [sollst du halten; 7 Tage sollst du Mazzen essen, wie ich dir befohlen habe] an dem Festtermin des Monates Abib; denn da bist du aus Ägypten gezogen	3. (V. 18:) Das Mazzenfest sollst du halten;[1] sieben Tage sollst du Mazzen essen, wie ich dir befohlen habe, an dem Festtermine des Monats Abib; denn im Monat Abib bist du aus Ägypten gezogen.[2] (V. 19:) Aller Erstlingswurf des Mutterschoßes ist mein. Unter[3] allem deinem Vieh sollst du weihen[4] den Erstlingswurf von Rind und Schaf. (V. 20) Aber den Erstlingswurf

[1]) da hier der einleitende Satz Ex. 23, 14 fehlt, so mußte durch Einsetzung von תשמר der Objektsbegriff als Gegenstand einer regelmäßigen Feier hingestellt werden.

[2]) Nachdem der Begriff Mazzenfest als eine 7tägige Feier durch Essen ungesäuerten Brotes und das Fehlen dieser Erklärung in dem alten Gesetze durch Verweisung auf die bereits vor ihm ergangene Verordnung Ex. 13, 3ff. begreiflich gemacht ist, wird an die Nennung des „Termines im Monat Abib" eine Erläuterung des בו durch בחדש אביב geknüpft, damit man בו nicht auf den מוֹעֵד beziehe. Des Samaritaners בו hier beruht auf Gleichmachung mit 23, 15.

[3]) Nach dem allgemeinen Satze „aller Erstlingswurf ist mein" muß unterschieden werden, wie die Übergabe an Jahve sich gestaltet, je nachdem die Erstgeburt vom Vieh oder von Menschen ist, und dort, je nachdem das Vieh schlacht- und opferbar ist oder nicht. Da nun das Vieh des Israeliten Rinder, Schafe und Ziegen, und Esel umfaßt, da פטר חמור in V. 20 betont dem vorhergehenden פטר der beiden erstgenannten Sorten gegenübergestellt wird, so ist statt וכל zu lesen בכל, wie wahrscheinlich auch Theodotion — die Sept. lassen aus — mit seinem πάντων τῶν κτηνῶν σου ausgedrückt hat.

[4]) תזכר, nicht mit Massoreten תִּזָּכָר zu vokalisieren, was grammatisch und sachlich unmöglich, sondern, mit Sam.: תזכיר, vielmehr תַּזְכִּר, wenn man nicht תזבח schreiben will, was ich für unwahrscheinlich halte. Dieses תזכר ist mit העביר Ex. 13, 12 sachlich identisch, liegt wahrscheinlich auch dem הַזְּכָרִים = הזכרים daselbst zugrunde, da Sept. doppelt übersetzen: τὰ ἀρσενικά und ἀφοριεῖς, und ist von der Marke (זֵכֶר) zu verstehen, durch deren Anbringung das dem Jahve gehörige Stück von den übrigen der Herde unterschieden wurde.

des Esels sollst du auslösen mit einem Schafe, und wenn nicht, so sollst du ihn mit seinem Taxpreise auslösen.[1] Aber alle Menschenerstgeburt[2] unter deinen Söhnen[3] sollst du auslösen, und mein Angesicht soll nicht umsonst gesehen werden.

und mein Angesicht soll nicht umsonst gesehen werden.

4. (V. 21) Sechs Tage sollst du arbeiten und am siebenten sollst du feiern. In der Pflugzeit und in der Schnittzeit sollst du feiern.[4])

(V. 16) Und das Schnittfest in den Erstlingen deiner Erzeugnisse [die du säest] auf dem Felde, und das Einholungsfest

5. (V. 22) Und das Wochenfest sollst du dir veranstalten in den Erstlingen des Weizenschnittes und das Einholungsfest

---

[1]) Statt תפדה schreibe mit Sept. und Sam. תִּפְדֶּה, fasse dieses als dem Satze תפדה בשה paralleles Gebot und Nachsatz zu dem abbreviierten Vordersatze „wenn aber nicht" (sc. תפדה בשה), und schreibe statt וערפתו vielmehr parallel dem בשה = בערכתו, was man בְּעֶרְכְּתוֹ (statt gew. בְּעֶרְכּוֹ) oder בְּעָרְכָּתוֹ aussprechen kann. Jedenfalls ist der Geldwert, auf den das Tier taxiert wird, gemeint, wie Sept. mit τιμὴν δώσεις ausdrücken. An Dt. 21, 4 zu denken und damit ערף zu rechtfertigen, ist deshalb unmöglich, weil, wenn alle Vieherstgeburt dem Jahve gehört, sie ihm auch gegeben werden muß; bei der Eselerstgeburt begnügt sich Jahve mit einem Äquivalent, welches entweder ein Opfertier oder die der Sache entsprechende Geldsumme ist. Beides kann Jahve gegeben werden; aber einen jungen Esel totschlagen oder lähmen, das heißt nicht ihn Jahve geben.

[2]) Schreibe mit Sam. וְכֹל בכור אָדָם; denn die Menschenerstgeburten bilden zu den eben besprochenen Erstlingswürfen des Viehes die zweite Klasse, die in dem Jahve gehörenden כל פטר רחם V. 19 enthalten ist, vgl. Ex. 13, 14.

[3]) Schreibe wieder mit Sam. und Ex. 13, 14 statt בניך vielmehr בְּבָנֶיךָ, welches dem וְכָל־מִקְנְךָ in V. 19 entspricht. Nicht alle menschlichen Erstgeborenen, also z. B. auch die der gekauften Sklaven, sondern nur die, welche der israelitische Hausvater erzeugt hat, sind gemeint.

[4]) Die Wiederholung desselben kategorischen Gebotes תשבת hat die Absicht, die Identität seiner Geltung auch der Verschiedenheit der Jahreszeiten und der von ihnen verlangten Arbeiten gegenüber nachdrücklichst einzuschärfen.



am Ende (resp. Anfange) des Jahres, wenn du deine Erzeugnisse vom Felde eingeholt hast. [Zu drei Terminen im Jahre sollen alle deine Mannsbilder sehen das Angesicht des Herrn, Jahves.]

um die Wiederkehr des Jahres.[1])

6. (V. 23) Zu drei Terminen im Jahre sollen alle deine Mannsbilder sehen das Angesicht des Herrn, Jahves des Gottes Israels. (V. 24) Denn ich werde Völker vor dir enterben und dein Gebiet weitmachen, und keiner soll nach deinem Lande begehren, wenn du hinaufziehst zu sehen das Angesicht Jahves deines Gottes zu drei Terminen im Jahre.[2])

2. (23, 18a) Du sollst nicht vergießen bei Gesäuertem das Blut meiner Schlachtungen.

7. (V. 25a) Du sollst nicht vergießen[3]) bei Gesäuertem das Blut meiner Schlachtungen.

3. (23, 18b) Auch soll kein Teil meines Festes die Nacht über dauern bis zum Morgen.

8. (V. 25b) Auch soll nicht die Nacht über dauern bis in den Morgen[4]) das Schlachten des Passahfestes.[5])

---

[1]) Der Umstand, daß beide Feste unter dem einen תַּעֲשֶׂה לְ stehen, beweist für die Absicht, V. 22 als nur einen Satz gelten zu lassen.

[2]) Der Samaritaner und sein Targum drücken nicht bloß die künstliche Aussprache der Synagoge לֵרָאוֹת, statt לִרְאוֹת, auch in der Schrift להראות aus, sondern schreiben auch בהעלתך im Hifil (= באסקותך), d. i. „wenn du (sic) hinaufziehen läßest“. Auch hier offenbart die absichtliche Zurücklenkung der Rede in die Worte des Gebotes V. 23, daß der Redner das überlieferte Gebot und seine Erläuterung, welche hier einen Einwurf gegen die Tunlichkeit seiner Befolgung niederschlägt, deutlich unterscheidet.

[3]) Nach der obigen (S. 524) Emendation: תִשְׁפֹּךְ für תזבח.

[4]) Während Ex. 23, 18 das Subjekt eingeklemmt ist zwischen לא ילין und עד בקר, ist es hier diesen, zu einem Prädikatsbegriff zusammengezogenen Elementen nachgeordnet, mit der Variante (Dt. 16, 4) לבקר statt עד בקר (Ex. 12, 10).

[5]) Statt des an sich mehrdeutigen חַגִּי ist wie Dt. 16, 6; Ex. 12, 11. 43 das im Zusammenhange Gemeinte mit dem zweifellosen terminus פסח ausgedrückt,



4. (V. 19 a) Das Beste von den Erstlingen deines Bodens sollst du bringen in das Haus Jahves deines Gottes.

5. (23, 19 b) Du sollst nicht kochen das Böcklein in der Milch seiner Mutter.

9. (V. 26 a) Das Beste von den Erstlingen deines Bodens sollst du bringen in das Haus Jahves deines Gottes.

10. (V. 26 b) Du sollst nicht kochen das Böcklein in der Milch seiner Mutter.

Aus dieser Zusammenstellung ergibt sich, daß die Sätze 6—10 in Ex. 34, 23—26 eine Pentade bilden sollen, und zwar Nr. 6 den Grundsatz, an welchen Nr. 7—10 als die auf die drei Termine des Besuches bei Jahve zu verteilenden Verhaltungsvorschriften sich anlehnen. Weiter stellen sich diese vier letzten Sätze als Wiederholung der 4 letzten Sätze der kultischen Pentade in Ex. 23, 14—19 dar, und zwar als eine solche, welche wie Nr. 8, gelegentlich einen undeutlichen oder mehrdeutigen Ausdruck durch einen zweifellosen ersetzt. Dann entspricht aber auch der erste Satz dieser Pentade Nr. 6 dem ersten Satze jener Ex. 23, 14, wenn man die ihm als spezifizierte Objektsangabe zugehörige Herzählung der drei Feste 23, 15—16 beiseite läßt. Die Worte: „zu drei Malen sollst du mir Fest feiern im Jahre" werden durch den auch sonst bekannten Satz (Dt. 16, 16) ersetzt, in welchem das „du" auf „alle Mannsbilder Israels" konkret bezogen, und das unbestimmtere Festfeiern als ein Besuch bei Jahve gedeutet ist, und zwar dieses im Einklange mit der Intention des Gesetzgebers, der gelegentlich des Mazzenfestes selbst den Ausdruck gebraucht, daß Jahve da Besuch annehme (23, 15). Der Verfasser dieser deutenden Wiederholung hat also den einleitenden Satz 23, 14 von seiner Stelle herabgerückt hinter V. 16, ihn durch eine selbständig zu verstehende Sentenz ersetzt, und indem er nun die Nummern 2—5 in Ex. 23, 18. 19 im wesentlichen ungeändert

und für חלק (Hebr. חלב) der allgemeinere יעה eingesetzt, das Schlachten als Herstellung der Fleischmahlzeit. Mit diesen deutenden Änderungen hängt auch die Variante Note 4 zusammen. Keine Eßportion vom Passahlamm soll bis zum Morgen ungegessen oder unbeseitigt stehen bleiben, so sagt die eine Fassung; das Herrichten des Passahbratens soll nicht noch andauern, wenn der Morgen hereinbricht, so daß das Essen für die Zugehörigen erst im Morgenlichte stattfinden würde, so sagt die andere.

wiederholte (34, 25. 26) die Struktur der alten Pentade beibehalten.

Aber die von ihm hergestellte Pentade sollte nicht für sich stehen, sondern die zweite Hälfte eines ganzen Dekaloges bilden. Das sieht man aufs deutlichste aus der Korrespondenz der Motivierungen und Reflexionen, mit denen die je ersten Sätze der beiden Pentaden umrahmt sind. Sie beziehen sich beider Orten auf die Gefahren, die von Seite der Heiden kommen können. Das erste Mal sind diese gedacht als Pfleger abgöttischer Kulte, die mit ihren Diensten die mit ihnen zusammenwohnenden Israeliten verführen möchten (34, 11—16). Das zweite Mal als habgierige Nachbaren, die durch von ihnen drohende Vergewaltigung die Israeliten hindern könnten, ihre Heimatsorte durch die dem Jahve geschuldeten Wallfahrten von allem männlichen Schutze zu entblößen (34, 23. 24).

Deutlich ist ferner, daß bei den drei letzten Sätzen der ersten Pentade die Rücksicht auf Ex. 23, 15. 16 die Gestaltung bestimmt hat: indem der Vf. V. 14 herunterrückte und zum Anfange der zweiten Pentade verwandte (= 34, 23), behielt er 23, 15. 16 für den Schluß seiner ersten zur Verfügung. So entspricht 34, 22 bei ihm dem 16. Verse dort, nur daß er die Ausdrücke בצאת השנה durch den technischen terminus בתקופת הש', den zu weitschichtigen בכרי מעשיך durch בכרי des Weizenschnittes und חג הקציר durch den charakteristischen Festnamen „Fest der Wochen" ersetzt. Natürlich mußte er, um ein selbständiges Gebot herzustellen, hier ebensogut תעשה לך einfügen, wie in V. 18 תשמר. Aber daß ihm חג הקציר doch vorschwebte, als er השבעת dafür setzte, beweist erstens der Umstand, daß er das Wort קציר zwischen „den Erstlingen" und „des Weizens" anbringt, und zweitens, daß er gerade vor diesem 5. Gebote seiner ersten Pentade, das vierte über den Sabbath gegeben hat (V. 21), welches auf den Begriff קציר als die Zeit des Ernteschnittes ausgeht, von deren Festtage in V. 22 gehandelt werden sollte. Noch augenfälliger ist dies in seinem dritten, vom Passah handelnden Satze. Zwischen die Worte: „das Mazzenfest" und „am Festtermin des Monats Abib" schob er die Erklärung zu „Mazzenfest" ein (34, 18); zwischen die beiden Gründe: „denn da bist du aus Ägypten gezogen" und „und mein Angesicht soll nicht umsonst gesehen werden" schob er die ebenso, wie das Mazzenessen

(nach seiner eigenen Erklärung „wie ich dir geboten habe"), schon früher angeordnete Heiligung der Erstgeburten ein, weil er die Darbringung dieser und ihrer Äquivalente als die konkrete Absicht und Erfüllung der axiomatischen Forderung hinstellen wollte: „mein Angesicht soll nicht umsonst gesehen werden", oder wie der Sam. durch רקים und sein Targum auch Ex. 23, 15 durch ריקנים ausdrückt: „mein Angesicht sollen keine leeren Leute sehen". In der Tat kann ריקם oder רקים entweder so gedeutet werden, wie ich es oben nach dem Zusammenhange in 23, 15 für richtig erklärte: „ohne begründeten Anlaß", „wie faule, leichtfertige, zum Herumstreichen geneigte Leute es tun", oder auch so: „ohne etwas mitzubringen". Beides einigt sich in dem Gedanken, daß, wenn man Jahve besucht, Audienz bei ihm erbittet, man Geschenke oder geschuldete Abgaben mitbringen muß, daß derjenige also ohne Grund kommt und vergebens, der da kommt, ohne etwas mitzubringen. Dieser letzten Meinung nun ist der Vf. von Ex. 34, und durch Einschiebung von V. 19. 20 vor die zweideutige Formel hilft er seiner Auslegung zum Siege.

Nach diesem allen stellt sich die Gebotereihe in Ex. 34, wie schon die alte Erzählung (S. 435), richtiger als neuere Theologen, gesehen hat, dar als eine affektuos und paränetisch gehaltene Deklaration zu einer zusammenhängenden Gruppe religiös-kultischer Gebote in dem Abschnitte über den sinaitischen Bundesschluß. Denn was sich bisher als unzweifelhaft ergeben hat, die geflissentliche Beziehung dieser Deklaration in 34, 18—20. 22—26 auf die Pentade 23, 14—19 in ihrer Urgestalt das läßt sich auch an den Sätzen 34, 21. 17. 14 zeigen. Denn das durch „in der Pflug- und in der Schnittzeit sollst du feiern" vermehrte Sabbathgebot finden wir in 23, 12 mit demselben Stichwort „am 7. Tage תשבת" in der Nähe jener Pentade 23, 14—19 und ihr vorangehend, und dem Satze 34, 14 entspricht der unmittelbar vor dieser Pentade stehende Befehl 23, 13. Freilich heißt es dort: „du sollst keinen anderen Gott anbeten לאל אחר" und hier „du sollst des Namens anderer Götter nicht gedenken, noch redend erwähnen"; und gewiß ist der Gott und der Name, den er führt, zu unterscheiden. Aber 23, 13 beginnt: „behaltet alles, was ich zu euch geredet habe", und wenn er fortfährt: „und laßt keinen fremden Gottesnamen in euren Gedanken oder Reden mehr eine Rolle spielen", so ist das deutlich



ein Fortschritt vom Größeren, dem Verbote, anderen Göttern zu dienen, zu dem Geringeren, dem als Konsequenz desselben hervorgehobenen Befehle, auch ihre Namen zu meiden. Es muß also in dem „was ich zu euch geredet habe“ jenes Verbot als die Hauptsache hervorgestochen haben. Der Urheber des Dekalogs in K. 34, der dieses nicht voraussetzen konnte, mußte, um einen in sich selbst verständlichen Satz zu gewinnen, das dort Vorausgesetzte auch ausdrücken. Vorausgesetzt war aber das Gebot: „du sollst nicht neben mir haben אלהים אחרם (20, 2,) לא תשתחוה להם (20, 5)“; mit der Begründung: „ich J. dein Gott bin אל קנא“. Das sind lauter Stichwörter, die in 34, 14 auch begegnen, wenn man bedenkt, daß אל אחר der Singular zu אלהים אחרים ist. Gleichwohl scheint der Einfluß von 23, 13 auf unseren Gesetzesprediger doch durch, indem er nicht sagt wie 20, 5: „er ist ein אל קנא“, wie erst die Glosse hinzubrachte, sondern: „sein Name ist קנא“. Psychologisch verständlich wird dieses nur, wenn man annimmt, daß ihm „der Name der anderen Götter“ vorschwebte, den 23, 13 verbot, weil der Name Jahve die Namen anderer Götter nicht neben sich verträgt.

Endlich hat auch der zweite Satz seines Dekalogs 34, 17 seine Parallele in dem heute weit von der Pentade 23, 14—19 entfernt stehenden Verbote 20, 23: „du sollst nicht machen Götter von Gold und Götter von Silber“. Wenn jener dafür sagt: „אלהי מסכה sollst du nicht machen“, so verhält sich das ebenso, wie wenn es 32, 31 heißt: sie haben אלהי זהב gemacht und 32, 8. 4 עגל מסכה oder bloß מסכה Dt. 9, 12.[1])

Dann darf aber geschlossen werden, daß dem Gesetzesprediger in Ex. 34 die religiöskultischen Gebote, die er in seinem Dekaloge deklarierend wiedergab, nicht bloß für seine zweite Pentade so nahe zusammenstanden, wie noch jetzt in Ex. 23, 14—19; sondern daß auch die seiner ersten entsprechenden Sätze 23, 13 und 20, 23; 23, 12 und 22, 28b—30 — denn materiell gehört der letzte Satz mit Ex. 34, 19. 20 zusammen — ursprünglich die nächste Nachbarschaft untereinander gehabt haben. Noch heute stehen davon 23, 13 dicht vor der Pentade 23, 14—19, und 23, 12 mit den davon

[1]) Ich verzichte darauf, hier meine Ansicht zu begründen, daß מסכה nicht bloß zu נָסַךְ, sondern öfters auch zu מַשְׂכִּית nach Bildung und Bedeutung gehört.

nicht abzutrennenden VV. 10. 11 vor 23, 13; aber diese Elemente erscheinen im Verhältnis zu einander und zu jener Pentade als Fragmente, und wiederum, erst wenn man den ganzen Dekalog, der in 23, 1—9 über sein ursprüngliches Maß vermehrt vor uns liegt, wegdenkt, rückt die Pentade 22, 27—30 in unmittelbare Nähe mit den sachlich verwandten Sätzen 23, 10 ff. Vollends verschlagen aber erscheint aus diesem Kreise der von seinen nächsten Nachfolgern nicht ablösbare Satz 20, 23, den wir nach dem Dekalog von Ex. 34 im Zusammenhange mit ihm denken müssen. Aber auch nach dem noch zweifelloseren Zeugnisse von 23, 13 selbst, von dessen richtigem Verständnisse die Entscheidung der wichtigen Frage abhängt, ob diese Zerklüftung des Zusammengehörigen durch eine Hinaufrückung von 20, 23 ff. vor die mit den Mišpatim (21, 1) beginnende Masse, oder durch eine Herunterrückung von 23, 13 und dem ihm verwandten Gebotekreise hinter die Mišpatim, wie man nach 24, 3 und 21, 1 selbst erwarten sollte, bewirkt worden ist.

Nun ist bereits oben erwiesen, daß 23, 13 auf eine befehlende Rede Jahves zurücksieht als auf die gültig bleibende Grundlage für das, was er jetzt weiter zu gebieten sich anschickt, und aus der eben gepflogenen Erörterung hat sich weiter ergeben, daß der Prinzipalsatz der bereits erfolgten Rede den Dienst Jahves als den alle anderen Kulte ausschließenden gefordert haben muß. An seiner jetzigen Stelle, mitten in einer Reihe das Detail des all- und festtäglichen Lebens des Israeliten betreffender Verordnungen, ist dieser Vers als Rekapitulation einer die Einzigkeit der Gottheit Jahves betonenden abgeschlossenen Rede und als Einleitung zu neuen damit verknüpften Befehlen genetisch gar nicht zu begreifen. Es gibt nur einen Ort, wo dies völlig möglich ist, nämlich hinter 20, 22. Hier ist ein feierlicher Redeanfang, den die Sept. durch die oben S. 463 f. erwähnte Erweiterung dem in 19, 3 gleichzumachen strebten, der Samaritaner aber durch die Einleitung: „und es redete Jahve zu Mose sagend: (rede zu den Kindern Israel)“ dem Satze 20, 1. Dieses beruht auf dem richtigen Gefühle, daß auf die Bitte des Volkes nunmehr Jahve zu Mose redet, was er dem Volke weiter zu sagen hat, nachdem er vorher zum Volke und vor seinen Ohren geredet hat. Hier ist die Grenze zwischen zwei Reden Jahves, einer abgeschlossenen, deren Grund-



forderung der den Israeliten auszeichnende ausschließliche Dienst des einen Gottes Jahve ist (20, 2 ff.), und einer neu anhebenden, in welcher Jahve vor den Ohren Moses weitere in der Konsequenz jener Grundforderung liegende Gebote mitteilt, nachdem das Volk darauf verzichtet hat, die weitere Rede seines Gottes mit eigenem Ohre aus seinem Munde zu vernehmen. Jahve kann sich das gefallen lassen, weil das Volk doch den unvergeßlichen Eindruck mit hinwegnimmt, daß es den vom Himmel herabgekommenen Gott selbst hat zu sich reden hören. Unter diesen Umständen ist es sachgemäß, wenn Jahve dem Mose zu Anfange befiehlt, hieran seine Gesetzespredigt anzuknüpfen und zu sagen: „ihr selbst habt es gesehen (oder mit eigenen Sinnen erlebt), daß vom Himmel herab (kommend) ich mit euch geredet habe (20, 23). So haltet denn alles was ich zu euch gesagt habe (23, 13 a); denn es sind himmlische Worte, durch deren Vernehmung ihr ausgezeichnet worden seid" (vgl. Dt. 4, 35. 36).

Eine ähnliche Rückverweisung auf die gehörten unmittelbaren Gottesworte als unaufgebliche Norm finden wir nach meiner Beweisführung S. 205 f. auch in Dt. 5, 26. 29. 30. Hier in Ex. 20, 22 ist die pluralische Anrede, weil zu den Zeugen dieses Erlebnisses geredet wird, natürlich, und es ist ein Zeichen der Hierhergehörigkeit von 23, 13 a, wenn wir auch da trotz der singularischen Rede vorher, in V. 10—12, und nachher in V. 13 b u. 14 ff., die pluralische finden. Dagegen ist für die nun folgende Gebotereihe, die ja Fortsetzung des Israel singularisch anredenden göttlichen Dekalogs sein soll, der Singular die gegebene Redeform. Gehört aber 23, 13 a hinter 20, 22, dann auch der untrennbar mit ihm zusammenhängende Satz V. 13 b, und wir erhalten folgende Pentade:

1. (23, 13 b) Und [1]) des Namens anderer Götter sollst du nicht gedenken, noch soll er in deinem Munde gehört werden.

2. (20, 23) Du sollst bei mir [2]) nicht machen silberne Götter und goldene Götter [sollt ihr euch nicht machen]. [3])

---

[1]) Wenn echt, so verknüpft es ebenso wie das „und" in 20, 26 das nun zu Sagende als ein weiteres mit dem Gesagten eng Zusammenhängendes.

[2]) D. h. so daß sie in dem Verkehre mit mir eine Rolle spielten, gewissermaßen als Vermittler. Wie in Satz 1 dem Gesetzgeber 20, 7 vorschwebt, so hier 20, 4 ff. Gemeint sind natürlich kostbare Bilder als Symbole und Vehikel der Gegenwart Jahves.



3. (20, 24) Einen Altar von Erde sollst du mir machen und auf ihm opfern [deine Brandopfer und deine Dankopfer][1]) deine Schafe und deine Rinder [jedesmal an dem Orte,[2]) wo ich meinen Namen als Marke setze[3])], und[4]) ich werde zu dir kommen und dich segnen.

S. 536, [3]) Eine Glosse zu dem dunklen Ausdrucke לא תעשון אתי im Anfange, nach der deshalb Sept. schon da, als ob es אֹתָם hieße, οὐ ποιήσετε ὑμῖν ἑαυτοῖς darbieten. Aus der Glosse stammt auch תעשון oder תעשו (so Sam.) statt des durch V. 24 ff. als ursprünglich bestätigten תעשה.

[1]) Nach 24, 5 eingesetzt; aber überflüssig. Denn nachdem gesagt ist, die Schlachtstätte sei für Jahve errichtet, versteht sich von selbst, daß es sich um religiöses Schlachten handelt. Übrigens hat Sam. statt את צאנך ואת בקרך nach Dt. 12, 21 מִצֹּאנְךָ וּמִבְּ׳.

[2]) Der Sam. gibt בַּמָּקוֹם, weil er nur das eine legitime Heiligtum auf dem Garizim kennt. Damit hängt zusammen, daß er aramaisierend (ob nun א der Anlaut des Afel, oder wie es sein Targum faßt, der Anlaut des Ithp. ist) statt אזכיר das Perfekt אזכרתי schreibt, wie nach S. 427 im Dt. בחר st. יבחר. Der Hebräer hat בכל המקום. Meistens streicht man den Artikel und übersetzt „an allen Orten". Indessen auf der Sept. ἐν παντὶ τόπῳ οὗ ἐάν darf man sich nicht berufen, da sie Ex. 1, 22 πᾶν ἄρσεν, πᾶν θῆλυ übersetzen, wo der Hebr. כל הבן und כל הבת hat. Die alten Übersetzer und Abschreiber hatten kaum ein Gefühl für die verschiedene Empfindung, aus der die Variation hervorgegangen war, wie denn in Dt. 12, 13 der Hebr. בכל מקום, der Samaritaner בכל המקום darbietet. Riedel würde mit seiner Übersetzung „in dem ganzen Bezirke" recht haben, wenn der Bezirk vorher schon vorgestellt wäre und es sich nun darum handelte, ob er ganz oder nur teilweise die Stätte der Berührung zwischen Gott und Mensch sei. Aber המקום אשר tritt als ein neuer Begriff auf: aus der Menge der Orte überhaupt wird die Zahl derjenigen Orte betont herausgehoben, von denen der Relativsatz gilt, und dieser betonten relativen Näherbestimmung entspricht der auf sie vorweisende Artikel. Ebenso liegt in Ex. 1, 22 der Ton auf הבן und הבת. Wie nun hier zu übersetzen ist: jedesmal den Sohn, jedesmal die Tochter, die den Hebräern geboren werden, so auch hier: „jedesmal da, wo, oder: an jedem Orte, welcher der Ort ist, wo". Nicht eine Mehrheit nebeneinander existierender, gleichberechtigter Heiligtümer schwebt dem so Redenden vor, sondern eine Mehrheit zeitlich aufeinander in der Würde des Heiligtums folgenden Orte.

[3]) Vgl. oben zu 34, 19. Wie Jes. 57, 8 der זִכְרוֹן des Weibes der Name ihres Mannes, Jahves, auf der Vorderseite der Haustüre ist, so kennzeichnet Jahve mit seinem Namen den Ort, wo er von den Menschen gesucht sein, und wo er sich ihnen zu finden geben will. Das ist aber in gewählter Sprache derselbe Akt, den das Dt. stehend bezeichnet mit „der Ort, den Jahve jedesmal erwählt, um seinen Namen dorthin zu setzen" oder ihn zur „Wohnung seines Namens zu machen." Zu אֲשֶׁר gehört das im Hebr. ausgefallene, von Sept. und dem sam.



4. (20, 25) Wenn du mir aber einen Altar von Steinen machen willst, so sollst du sie nicht als behauene[1]) aufbauen, weil du dein Eisen darüber geschwungen und sie entweiht hast.

5. (20, 26) Und du sollst nicht auf Stufen auf meinen Altar steigen, da[2]) deine Scham auf ihm nicht aufgedeckt werden darf.

Diese 5 Sätze bilden einen durchsichtigen Zusammenhang. Ist

Targum gebotene שָׁם hinter אַזְכִּיר. Im übrigen haben die Sept. den Zusammenhang mit der deuteronomischen Formel erkannt, indem sie hier, ebenso wie an der ersten Stelle, an der sie im Dt. erscheint (12, 5), übersetzen *οὗ ἐὰν ἐπονομάσω τὸ ὄνομά μου ἐκεῖ.* Wäre der Satz hier ursprünglich, so hätte der Syrer recht, wenn er אזכיר in die 2. Person תזכיר korrigiert; denn die Gebotereihe sagt, was, oder vielmehr wie wenig, der Mensch an eigenen Mitteln aufzubieten hat, um dem Jahve wohlgefällig zu dienen, und seinen Segen zu erbitten (Dt. 26, 15), und dahin würde ein Satz passen, wie: „wo immer du meinen Namen verherrlichst“, aber nicht ein selbständiger Satz über eine Stiftung, die Jahve machen werde, um sich die Segnung des Menschen zu ermöglichen. Aber so hat auch der Urheber dieses Satzes ihn nicht gemeint, sondern er hat, wie Sept. beweisen und ihr *καί* = וְ vor אבוא, das im Hebräer wegen der Gleichung וְשָׁם = שָׁמִּי mit שם zugleich ausgefallen ist, als eine nachträgliche Ortsbestimmung zu dem Altarbau und dem Schlachten in V. 24 a beabsichtigt. Er übersah, daß Altäre von Erde und zusammengehäuften Feldsteinen für das wandernde Israel als genügend bezeichnet werden sollten, er hatte diese Gebotereihe nicht mehr in ihrem Zusammenhange, sondern in der jetzigen Isolierung vor sich; da konnte er sie als absolut gültig nur unter der Voraussetzung annehmen, daß als Ort für den Altar, wie im Deuteronomium, allein das Heiligtum für ganz Israel gedacht sei; und das sollte auch der Zuhörer beherzigen. Wie wenig der Gesetzgeber selbst diese so wichtige Glosse kannte, zeigt V. 25, wo er redet, als ob er nur von dem Erdhaufen gesagt hätte, daß er als Altar genüge.

S. 537, [4]) Stelle וְאָבוֹא her mit Sept. Die Samaritaner haben, nach dem Targum zu urteilen, das Waw nach anderer Satzteilung vor ihrem במקום, was man ebenfalls darauf deuten mag, daß der Satz vom Heiligtumsorte erst später hinzugekommen ist. Der Sinn von אבוא וגו׳ ist lediglich der, daß Jahve damit zufrieden, und daß der ärmliche Altar ebenso seines Zweckes sicher sei, wie ein kostbarer es etwa beanspruchen könnte.

[1]) גָּזִית im Sing., weil jeder einzelne Stein eine גזית ist. Auf dieses Femininum beziehen sich die femininen Suffixe Singularis im Hebräer. Sept. dagegen formieren die Suffixe nach dem maskulinen Begriff *λίθοι*, der Samaritaner endlich meint mit seinem עליו und והחללו den aus solchen Steinen gebauten Altar.

[2]) אשר — עליו gehören zusammen und qualifizieren „meinen Altar“ als eine Örtlichkeit, welche durch solches Vorkommnis entweiht wird. Umschrieben werden darf, wie quippe qui, mit „da auf ihm das und das nicht zu dulden ist“.

Jahve, wie er in den 10 Worten selbst verkündet hat, der einzige Gott, dem Israel zu dienen und dessen Namen es anzurufen hat, so darf, wo der Gedanke an die Gottheit im Herzen oder in der Rede auftaucht, mit ihm kein heidnischer Göttername zusammengebracht werden; denn nur Jahve, und er ganz und gar erfüllt den Begriff der Gottheit, so daß sie in keinem Stück außer ihm gedacht werden kann (1. Satz). Unterscheidet er sich aber dadurch von den Heidengöttern, daß er die alles erfüllende und überwaltende Gottheit und der wohltuende Menschengott in Einem ist, so kann seine Verehrung nicht darin bestehen und ihr Erfolg auch nicht davon abhangen, daß man, wie die Heiden, Silber und Gold hergibt und durch daraus angefertigte Bilder sich ihn für die Sinne zu vergegenwärtigen sucht, um ihn in den Bildern zu pflegen und zu ehren (2. Satz). Der Gott Israels kommt mit seinem Segen zu seiner Gemeinde, ohne von der Stätte, da ihr Opferrauch aufsteigt und das Gott gehörige Blut der Opfertiere ihm durch Verschüttung zurückgegeben wird, mehr zu verlangen, als daß sie aus Erde oder Feldsteinen, wie die Natur selbst sie liefert, hergerichtet werde (3. und 4. Satz). Und während die heidnischen Kulte den Opfernden in der Exaltation des Aktes von der Rücksicht auf das, was unter Menschen anständig und züchtig ist, zu emanzipieren scheinen, zeigt sich die Heiligkeit der Jahve wohlgefälligen Opferstätte darin, daß hier gemieden werden soll, was sonst im öffentlichen Verkehr der Menschen untereinander für anstößig gilt (5. Satz). Alle diese Gedanken erwachsen aus dem göttlichen Grunddekalog, der das Opfer, wenn er es auch nicht abschafft, doch nicht anordnet, und der die Pflichten gegen den Mitmenschen mit den Pflichten gegen Jahve in eins zusammenfaßt. Und eben dieses heben die einleitenden Worte in 23, 13a ausdrücklich hervor.

Aber diese Pentade stand nicht für sich allein, sondern sie bildete mit der Pentade 23, 14—19 in ihrer ursprünglichen Fassung einen einzigen religiös-kultischen Dekalog. Das beweist einerseits der Dekalog in Ex. 34 nach meinen obigen Ausführungen, andererseits die Tatsache, daß der erste Satz der ersten Pentade noch heute dicht vor den 5 Sätzen der zweiten Pentade 23, 14—19 steht; und dazu kommt der sachliche Zusammenhang. Denn bezogen sich die drei letzten Sätze im allgemeinen auf die schlichte

Opferstätte, die dem Jahve genüge, so bringt die zweite Pentade die Anordnung der großen Gemeindeopferfeste in jedem Jahre und dabei zu beobachtende Grundsätze. Nach 34, 11 und 23, 20 ist es sehr wahrscheinlich, daß wie die erste Pentade mit dem Hinweis auf die eben gehörte himmlische Rede Jahves begonnen hatte, so die zweite mit einem ebensolchen auf die Zukunft begann, also etwa: „und es soll geschehen, wenn du kommst an den Ort, den ich dir bereitet habe und ich die Ruhe schaffe vor allen deinen Feinden" (33, 24; Dt. 12, 8—10), daß du dreimal mir Fest feierst im Jahre (23, 14 ff.) usw. Dann begreift sich am leichtesten, daß die letzte Redaktion die 4 letzten Sätze der ersten Pentade zwischen 23, 13 und 14 ff. als solche, die schon vom Tage der Sinaioffenbarung K. 19. 20 für Israel galten, heraushob und sie nach Ex. 20, 24—26 vorschob, oder sie allein dort beließ, während das Übrige nach unten verwiesen wurde. Nun erschienen sie, wie ich oben bei der Analyse der Erzählung gezeigt habe, neben dem isolierten göttlichen Dekaloge als ein isoliertes Stück, das der Leser im Sinne haben soll, wenn er nach der Masse der Gesetze von Mose hört, daß er einen Altar gebaut und geopfert (K. 24), und nach diesem von Ahron und dem Volke, daß sie einen goldenen Götzen gemacht haben (K. 32). Aber so sicher wie Ex. 23, 13 mit 20, 22 ff. zusammengehört, so sicher hat auch ursprünglich Ex. 23, 13, wie seine Einleitung ausdrücklich bezeugt, und die Pentade 23, 14—19, ebenso wie 20, 23—26, vor den in K. 21, 1 beginnenden Mišpatim gestanden. Dann aber auch alles ihnen sachlich Verwandte in den K. 21—23, was als Debarim, die Mose von Jahve für Israel gehört hat, im Gegensatze zu den Mišpatim angesehen werden kann, wie es die alte Erzählung in 24, 3 auch ausdrücklich bezeugt.

2. Die ursprüngliche Ordnung der Gebote.

1. Will man es nun wagen, den Umfang und die Ordnung der augenscheinlich dekalogisch geordneten Debarim ungefähr zu rekonstruieren, so hat man von der erwiesenen Tatsache auszugehen, daß die zehn Worte 20, 22 + 23, 13 + 20, 23—26 + 23, 14—19 den Anfang bildeten. Da ferner der entsprechende Dekalog in K. 34, hinter dem mit dem Passah verbundenen Erstlingsopfer von der Herde, die Forderung der Sabbathfeier bringt, so darf

man schließen, daß, wie noch heute in 23, 10—12, entsprechende Gebote in der unmittelbaren Nachbarschaft jenes ersten Dekaloges standen. Das ist auch sachlich gerechtfertigt. Denn wie die 3 Jahreswallfahrten die Arbeit unterbrechen, so auch die Feiern des je 7. Tages und des 7. Jahres — denn so war wahrscheinlich die ursprünglch Reieihenfolge. Freilich sind hier nur drei Sätze erhalten, und die Einfügung von Weinberg und Ölgarten in V. 11b kann man darauf deuten, daß der Glossator noch die Lücke fühlte. Vermutlich sind vor V. 10 zwei Sätze ausgefallen, welche bei dem Getreideschnitt und bei der Wein- und Ölernte die filzigen Egoismus verratende Nachlese untersagten. Diese vermutliche Pentade gehört aber sachlich, wie Ex. 34, 19—22 bestätigt, mit der weiter entfernt stehenden 22, 27—30 zusammen. Wie dort der Acker- und Gartenbauer ins Auge gefaßt ist, der bei der Ernte und bei der Ackerbearbeitung durch das geforderte Verhalten bekennen soll, daß Gott den Boden und das Wachstum gegeben, dessen sich der Mensch erfreut, daß Gott die Menschen und Tiere geschaffen und unter seine Hand getan, die er für seine Arbeit gebraucht, so in 22, 28—30 der Hirt, der mit der Weihung der Erstlingswürfe bekennt, daß er Gotte die Fruchtbarkeit seiner Herden verdankt. Diese drei Sätze bilden aber mit den beiden vorangehenden, wie gezeigt, eine Pentade, und deshalb darf man als den zweiten Dekalog der Debarim 22, 27—30 + 23, 10—12 ansehen, so daß auf die im ersten Dekalog in Aussicht genommenen Opfer von der Herde und von der Ernte, im zweiten das Verhalten des Israeliten zur Herde und zum Ackerboden, denen er das Material zu seinen freiwillig gelobten (22, 28a nach ursprünglichem Texte) und pflichtmäßigen Gaben verdankt, als ein solches gekennzeichnet wird, das durch den Gedanken an die Güte Gottes bestimmt ist.

Weniger sicher müssen die Vermutungen über den noch bleibenden Rest ausfallen. Zwar daran zweifle ich nicht, daß 23, 1a—3 und V. 6—9 einen geschlossenen in zwei Pentaden verlaufenden Dekalog darstellen, in den die beiden Sätze V. 4 und 5 um eines Stichwortes willen störend hineingeraten sind. Aber mehr als Wahrscheinlichkeit kann ich für die Vermutung nicht in Anspruch nehmen, daß er der letzte der Debarim gewesen und vor

den Mišpaṭîm in 21, 2 ff. vorhergegangen sei. Denn seine Eigentümlichkeit besteht darin, daß dem Israeliten als Zeugen, als Beisitzer, als Richter bei Prozessen das Gewissen geschärft wird, und eine bessere Stelle, die Dekaloge der Mišpaṭîm folgen zu lassen, gab es nicht als hinter diesem Dekaloge der Debarîm. Auch das halte ich für sicher, daß die beiden in diesem Dekaloge aushäusigen Sätze über die hilfbereite Milde gegen den verfeindeten Mitbürger in seiner Not 23, 4. 5 mit den vier Sätzen 22, 20—25 zusammengehören, welche hilfswilliges Mitleid gegen die Fremdlinge, gegen Witwen und Waisen fordern, und daß sie zusammen die Reste eines vierten Dekalogs bilden, der die Liebe gegen den Nächsten predigte, wie sie sich im alltäglichen Verkehr als Meidung aller Schädigung, als Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit, als Hilfswilligkeit erzeigt, ob der Nächste der gleichberechtigte Mitbürger und dabei Freund oder Feind ist, oder ob er recht-, schutz- und mittellos dem Angeredeten gegenübersteht. Aber es ist wieder nur auf die Verwandtschaft der Sachen begründet, wenn ich vermute, daß dieser vierte Dekalog seine ursprüngliche Stelle hinter dem zweiten gehabt haben wird, dessen zweite Hälfte noch heute die Rücksicht auf die Armen, die Abhängigen, die Fremdlinge als Motive des Sabbathtages und des Sabbathjahres ausdrücklich hervorhebt (22, 11. 12). Auf der anderen Seite beweist die Reihenfolge der Mišpaṭîm-Dekaloge aufs deutlichste, daß gerade die Verwandtschaft der Sachen in dieser Sammlung eine bestimmende Rolle bei der Anordnung gespielt hat.

Aller Wahrscheinlichkeit nach hat es aber noch einen fünften Dekalog von Debarîm gegeben, dem die unter sich gleichartigen drei lapidaren Sätze 22, 17—19 angehören. Die eigentümliche Art, in der die Objektsbegriffe jedesmal an die Spitze gestellt werden und die Rede ohne Bindepartikel durch sie fortschreitet, erweckt den Eindruck, daß wir hier in einem Katalog heidnischer Gewerbe oder greuelhafter Unsitten stehen, welche die Israeliten nicht ausüben oder von Fremden in ihrer Mitte nicht dulden dürfen. Dazu gehört nun nicht bloß das Gewerbe der Zaubrerin, sondern auch das der Totenbeschwörer und der Qadeschen männlichen und weiblichen Geschlechtes; nicht bloß das sexuelle Vergehen am Vieh, sondern auch den Incest unter leiblichen Verwandten. Vermutlich ist es eine ganze dekalogische Reihe solcher Greuel gewesen, die hier aufgezählt

waren, und von denen nur die drei genannten erhalten sind. Die Variation in dem Ausdruck für ihre Beseitigung zeigt, zumal לֹא תְחַיֶּה, wie oben erwiesen, keinen Exekutionsakt, wie die Hinrichtung, bedeutet, daß wir hier nicht sowohl kriminalrechtliche Festsetzung von Strafen vor uns haben, als vielmehr einen Appell an das religiös-nationale Ehrgefühl des Gottesvolkes, solche Greuel aus seiner Mitte zu schaffen und mit Stumpf und Stiel auszurotten, also Volksjustiz zu üben. Dann scheint mir aber die beste Stelle für diesen Dekalog die vor dem letzten zu sein, der den Israeliten als Zeugen und Richter gleich im Anfange davor verwarnt, durch falsche Gerüchte sich bestimmen zu lassen. Zeigt doch das klassische Beispiel der Hinrichtung Naboths (1. Kön. 21, 13) durch eine erregte Menge, wie auf falsche Gerüchte und erkaufte Zeugnisse über crimina laesae maiestatis auch Unschuldige hingewürgt werden können (Ex. 23, 8). Dann bildet diese Warnung vor Verurteilungen ohne die gewissenhafteste Prüfung der Schuldbeweise eine notwendige Ergänzung zu der Forderung unbarmherziger Justiz gegen alle Befleckung des heiligen Charakters der Gemeinde Jahves vorher.

2. Ganz wesentlich anders steht die Sache bei der Sammlung der Mišpaṭim von 21, 2 an, sofern hier im ganzen und großen die Pentaden und die durch ihrer je zwei gebildeten Dekaloge der Sprüche in ihrer Verbindung erhalten geblieben sind, und auch die Reihenfolge der Dekaloge einen sachlichen und logisch notwendigen Fortschritt darstellt. Der zweite 21, 12—27 setzt die Strafen und Bußen fest für absichtlichen Raub des Lebens, der persönlichen Freiheit, der Elternehre, sowie für gelegentlich in der Aufwallung des Affektes geschehene Schädigungen des Leibes mit Unterscheidung ihres Größengrades und auch des Standes des Geschädigten, ob er dem Täter als Gleicher gegenüberstand, oder als sein Gesinde. Der dritte 21, 28—22, 3 tut das gleiche für Zerstörung des Menschenlebens durch das Vieh eines Besitzers, für Tötung fremden Viehes durch Wirtschaftsanlagen oder durch das eigene Vieh des Besitzers und für den Viehraub. Auch hier wird zwischen Zufall, sträflicher Nachlässigkeit und böser Absicht gegenüber dem Leben und Eigentum des Nächsten unterschieden, und bei der Schädigung von Menschenleben auch nach dem Stande zwischen Freien und Unfreien. Aushäufig erscheinen in diesem



Dekalog nur die beiden Sätze über die Frage, ob für einen in flagranti totgeschlagenen Dieb Rache gefordert werden soll oder nicht (22, 1. 2a). Offenbar hat die Festsetzung der Strafe für den Viehdieb am Schlusse des Dekalogs einen nachdenklichen Lehrer oder Leser veranlaßt, diese in anderweitigem Zusammenhange festgestellten Normen hier beizuziehen. Der vierte 22, 4—14 handelt von den Schädigungen, die aus egoistischer Fahrlässigkeit oder aus gesetzwidriger Habgier oder aus unverschuldeten Unfällen dem Gute widerfährt, das der Besitzer unwillkürlich im Vertrauen zu dem Gemeinschaftsgefühle aller Nachbaren, oder absichtlich im Vertrauen zu der Person, oder infolge eines Mietkontraktes in die Hand des Mitmenschen befohlen hat. Auch hier ist abgesehen von der versehentlichen Herunterrückung von V. 10b aus seiner ursprünglichen Stelle hinter V. 7 das Gefüge intakt erhalten. Durch die gemeinsame Rechtsmaterie sind diese drei Dekaloge aufs engste verbunden und ihre Folge deutlich durch die Absicht bestimmt, vom Schwereren und Gröbsten zum Leichteren und Feineren fortzuschreiten.

Leider ist der fünfte Dekalog nur in seinen zwei letzten Sätzen erhalten (22, 15. 16). Vor diesen standen Strafsätze über Vergehen gegen die Ehre der verlobten Tochter und gegen das Eheweib des Nächsten und davor vermutlich Sätze über die Ehe, welche zwischen Gleichen und Gleichen stattfinden, welche Einehe und Mehrehe sein kann, und über die Ehescheidung. Auf alle Fälle ist er familienrechtlichen Inhaltes gewesen und hat der Gesetzgeber seinen Standort in dem Hause und der Familie des Israeliten genommen. Dann berührt er sich aber aufs engste mit dem ersten Dekalog 21, 1—11. Denn dieser wegen der vollkommenen Erhaltung seiner Sätze und ihrer Gliederung auffallend gegen den verstümmelten fünften kontrastierende Dekalog hat ebenfalls seinen Standpunkt in dem Hause des Israeliten und bespricht die Fälle, in denen durch Kauf erworbene Unfreie seiner Familie zuwachsen oder aus ihr wieder ausscheiden. Auch sie gehören in das Familienrecht, und nach dem Gesichtspunkte der sachlichen Verwandtschaft, der bei der Ordnung der Mišpaṭîm deutlichst hervortritt, darf man annehmen, daß der Dekalog, dem die versprengten Trümmer 22, 15. 16 angehörten, ursprünglich mit dem ersten 21, 2—11 zusammenstand, und zwar, wie die Betonung der Verba

Kaufen und Verkaufen in V. 2 u. 7 an der Spitze der beiden Pentaden schließen läßt, vor diesem. Denn natürlich war das nur, wenn vorher von im Hause Geborenen, z. B. Töchtern (vgl. 21, 9 mit 22, 15) und von der durch Ehewerbung gewonnenen freien Hausfrau gehandelt war. Die dann aufzuwerfende Frage, ob die nun als einander folgend gedachten Dekaloge familienrechtlichen Inhaltes (5 und 1) den drei (2. 3. 4.) anderen ursprünglich voran, was nach der jetzigen Stellung von Nr. 1, oder nach gestanden haben, was nach der jetzigen Stellung von Nr. 5 möglich erscheint, entscheidet sich für mich durch die oben hervorgehobene Tatsache, daß in Nr. 2 und 3 geflissentlich der Stand, ob frei oder unfrei, zum bestimmenden Grunde für die Differenzierung der Bußen gemacht wird. Das ist nur natürlich, wenn die familienrechtlichen Dekaloge ihnen vorangingen. Es entspricht aber auch der Natur der Sache; denn der Ortsgemeinde als dem Verbande der vielen Familienväter, welcher dem einzelnen sein Recht gegen die anderen verbürgt und das verletzte durch Auflage von Bußen wiederherstellt, steht jeder einzelne Hausherr mit seinem Rechte über seine Familie und sein Gesinde und mit seinem Besitze überhaupt, als das logische und auch historische Prius gegenüber.

3. Bei dieser ganzen Betrachtung hat sich gezeigt, daß in den Reihen der Debarîm einzelne Sentenzen ihre Stelle getauscht und in eine ihnen ursprüngliche fremde Reihe eingedrungen sind, aber nirgends waren wir veranlaßt, einen solchen Fall in den Reihen der Mišpaṭîm für sich zu setzen. Aber für das andere, daß ein solcher Austausch zwischen den Mišpaṭîm und Debarîm stattgefunden habe, will ich doch in einem Falle die Möglichkeit nachdrücklich behaupten. Ich habe oben erwiesen, daß die beiden Sätze über den bei der Tat erschlagenen Dieb 22, 1. 2a in dem umgebenden Dekalog als Fremdkörper erscheinen, die aus einem anderen Zusammenhange hierher verpflanzt seien. Wäre unter diesem Zusammenhang einer der Mišpaṭîm-Dekaloge zu verstehen, so gehörten diese Sentenzen nirgends wo anders hin als in den zweiten, dessen erste Pentade 21, 12—17 ausdrücklich über die Sühnung des Totschlages handelt, und dessen 5. Satz für den Menschendiebstahl Todesstrafe verlangt. Aber die Pentade ist vollzählig, es sei denn, daß wir den dritten und vierten Satz über tätliche

und mündliche Verunehrung der Eltern ausscheiden und dafür jene beiden Sentenzen über den erschlagenen Dieb dem Satze über den Menschenräuber nachordnen. Da nun die Stelle des vollen Dekalogs, in die heute diese Sentenzen eingesprengt sind, ebenfalls Strafen auf Diebstahl setzt, also die Verpflanzung hierher auf Überlegung beruht, so besteht die Möglichkeit, daß ein überlegsamer Gesetzeslehrer sie aus 21, 12—17 fortgenommen hat, um die in dem Dekalog über den Viehdieb herrschende Voraussetzung, daß der ersatzpflichtige Dieb lebe, durch die auch mögliche Tatsache zu ergänzen, daß der Dieb schon mit seinem Leben gebüßt hat, und unter Umständen der bedrohte Eigentümer für seinen Tod Buße leisten muß. Vielleicht nahm er an, daß bei dieser Schonsamkeit gegen den Dieb nicht speziell an die schlimmste Gattung, an den Menschenräuber gedacht sein könne. Viel besser paßte in die Umgebung der kategorischen Todesurteile die Strafe für tätliche und mündliche Entwürdigung der Eltern durch ihr Kind, die der Gesetzgeber an anderer ähnlicher Stelle angeordnet hatte. Nun fanden wir aber hinter 22, 16, mit dem der Stil der Mišpaṭîm aufhört, drei Sätze eines Dekalogs, der Ausrottung von allerlei Greueln durch schonungslose Justiz verlangt (22, 17—19), und dem 18. Verse dort sind die 21, 15. 17 ganz gleichartig. Wenn, wie ich oben vermutete, dieser Dekalog auch Inceste verdammte, wie die Entwürdigung des Vaters durch Beischlaf mit seinem Weibe oder seiner Tochter, welche Dt. 27, 20—22 mit dem in Ex. 22, 18 verpönten Verbrechen zusammengestellt wird, so ist es durchaus möglich, daß er auch die Sätze Ex. 21, 15. 17 enthielt; und dann hätte hier eine absichtliche Verpflanzung dieser zwei Sentenzen aus den D^{e}barim in die Mišpaṭîm zugleich einen Stellentausch von zwei Sätzen innerhalb der letzteren mit sich geführt.

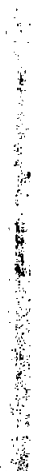
4. Im ganzen aber zeugt die Organisation der Mišpaṭîm im heutigen Texte dafür, daß die Überlieferer ihre Struktur nach Pentaden und Dekalogen noch gekannt haben, und wenn, wie die nächste Annahme ist, die Trennung des fragmentarischen Torsos des 5. Dekalogs von dem ersten auf Absicht beruht, so kann es nur die gewesen sein, das voll erhaltene und klar geordnete zuerst zu bringen (wie oben bei der Graugans erwiesen wurde S. 393 f.) und das fragmentarisch und zusammenhangslos überlieferte, nach einer auch bei

den Anhängen des Richter- und des Sammelbuches beobachteten Sitte an das Ende zu schieben. Aber die Verstümmelung des familienrechtlichen 5. Dekalogs selbst ist aus keiner Absicht, sondern nur aus einem gewaltsamen Zufall zu begreifen, der der autoritativen Handschrift des pentateuchischen Werkes hier ebenso, wie nach meinen obigen Nachweisen in der umrahmenden Erzählung, widerfahren ist.

Aus eben demselben Grunde wie die Versetzung von 22, 15. 16 an das Ende der Mišpaṭim, wird es auch herzuleiten sein, daß die nun folgenden D^ebarîm gegen die ursprüngliche Ordnung hinter die Mišpaṭîm geschoben sind. Das hier mitgeteilte Material ist den Ordnern in einer Verfassung zugekommen, welche die ursprüngliche dekalogische Struktur, die ursprüngliche Folge der Pentaden und Dekaloge vor ihren Augen verdeckte. So beschränkten sie sich darauf, einzelne Fragmente nach bloßen Stichwörtern zusammenzufügen oder auch nach der Verwandtschaft des Inhaltes unbekümmert darum, ob nicht dadurch nach der Struktur heterogenes zu einander kam. Nimmt man an, daß die die Siedlung in Kanaan ins Auge fassende peroratio in 23, 22 ff. den Schluß der ganzen Rede Jahves von 20, 22 an bilden sollte, so kann man die jetzige Stellung der Gebote 23, 10—19, welche den Besitz des Landes voraussetzen, am Ende, aus der Absicht erklären, eine passende Überleitung zu jenem effektvollen Schlusse zu gewinnen. Unter diesen Umständen war es unmöglich, diesen unorganisierten Haufen von Geboten den Mišpaṭîm als eine selbständige Größe mit dem Titel D^ebarim gegenüberzustellen, trotz der deutlichen Unterscheidung in der Erzählung 24, 3. Man dachte wahrscheinlich die hier gemeinten D^ebarim bezögen sich auf die göttlichen Bundeserbietungen in 19, 3—6, welche in V. 6 und 7, auf den göttlichen Dekalog 20, 2 ff., welcher in V. 1 ausdrücklich als „göttliche D^ebarîm" vor anderen ausgezeichnet werden, wahrscheinlich auch auf 20, 22 ff., welche nach der Lesart des Samaritaners als D^ebarîm bezeichnet werden durften; und der Ausdruck Mišpaṭîm im weiteren Sinne als göttliche Festsetzung dessen, was recht und pflichtmäßig ist, gefaßt, könne auch auf dieses den Mišpaṭîm angeschlossene Material ohne Schwierigkeit ausgedehnt werden.

Aber die Buntheit des ordnungslos zusammengeschütteten Mate-

rials, das dieser Redaktion vorlag, erklärt sich nur durch die Annahme, daß ein gewaltsamer Zufall die Haupthandschrift des Pentateuches in diesem Teile durchlöchert und zerstört hatte, und daß man versuchte, mit den erhaltenen und leserlich gebliebenen Sätzen aus sekundären Textquellen entnommene zu verbinden und so die Lücken auszufüllen und das Dunkle aufzuklären. Das genügte freilich nicht, um die ursprüngliche Struktur wiederherzustellen, deren Überlieferung bei den D^e^barîm ohnehin mehr gefährdet war, als bei den die Eventualitäten eines gesetzten Rechtsfalles sorgsam erschöpfenden Mišpaṭîm. Denn ein großer Teil der D^e^barîm hört sich an wie fromme Sprüche, moralische Axiome, Lehren der Lebensweisheit, die aus sich selbst gedeutet werden konnten, und für die deshalb die Stelle, an der sie auftraten, mehr oder weniger gleichgültig schien. Je mehr danach das Zahlenschema, das zur Unterstützung des Gedächtnisses sie einfaßte, für die Wahrnehmung in den Hintergrund trat, desto ungehinderter konnte die unwillkürliche Ideenassoziation auf die Ordnung Einfluß gewinnen, in der sie reproduziert wurden. Vermutlich haben deshalb die sekundären Quellen, die man zur Heilung und Ergänzung des verstümmelten Textes verwandte, die in ihnen vollständiger erhaltenen Stoffe in differenter und vielfach nicht ursprünglicher Ordnung dargeboten. Wenn irgend ein Stück, so ist ganz gewiß schon in alter Zeit das sinaitische Bundesbuch ein Gegenstand der öffentlichen Lesung in der Gemeinde und Grundlage zu lehrhaften Ansprachen geworden. Nicht die urkundliche Reihenfolge der Sachen und Sätze einzuschärfen war dabei die erste Sorge, sondern die viel wichtigere, jeden seiner urkundlichen Teile je nach der Gelegenheit, und die Fülle der Sentenzen dem Herzen der Hörer nahezubringen und einzuprägen. Ein ältestes Beispiel solcher Reproduktionen eines bestimmten Teiles mit ausgesprochener paränetischer und deklarativer Absicht bot uns die Gebotereihe in Ex. 34, 11 ff. Bei ihr ist noch die Erinnerung an die dekalogische Ordnung lebendig. Solche hat es gewiß auch von anderen wichtigen Teilen gegeben. Und die dort in einem ersichtliche Gebundenheit und Freiheit zeigt sich auch bei den Ordnern unseres Textes, wenn sie die Stoffe so schoben, daß nun den letzten Abschnitt eine Gruppe von Geboten bildet (23, 10—19), an die sich die als Ende einer Rede Jahves auftretende peroratio 23, 22—33 in natür-



lichem Fortschritt anschließen konnte, um den befriedigenden Abschluß des ganzen Gesetzesvortrages zu bilden. Es erübrigt nur noch diesen Abschnitt zu betrachten und über seine ursprüngliche Stelle ins klare zu kommen.

3. Die abschließenden Sätze Ex. 23, 20. 21 u. 23, 22 ff.

Er ist äußerlich mit den Geboten vorher durch 23, 20 u. 21 verbunden, welche nach dem überlieferten Texte und seiner üblichen Übersetzung folgendermaßen lauten:

(23, 20) Siehe, ich werde meinen [1]) Engel vor dir hersenden, um dich zu behüten auf der Straße [2]) und dich hingelangen zu lassen an die Stätte, die ich für dich [3]) hergerichtet habe.

(V. 21) Hüte dich vor ihm [4]) und höre auf seine Stimme!

---

[1]) Lies mit Sept. Sam. nach V. 23; 32, 34 hier (wie 33, 2) das absolute notwendige מלאכי statt מלאך im Hebräer.

[2]) Vgl. einerseits Ps. 91, 11, andrerseits Jos. 24, 17; Gen. 24, 31 und 28, 15.

[3]) לך nach Sept., am Satzende im Hebr. ausgefallen.

[4]) מפניו ein unerhörter Ausdruck, wenn er nur bedeuten sollte: sei ihm gegenüber immer auf der Hut, daß du ihm gehorchst. Denn das heißt im Hebräischen etwa השמר לנפשך oder בנפשך = im Interesse, um den Preis deines Lebens (Jos. 23, 11 und Jer. 17, 21), als des zu Hütenden, oder השמר לך, wie Sept. hier, wie Dt. 4, 9; 6, 12, mit πρόσεχε σεαυτῷ auch ausdrücken. Dann schlösse sich die Forderung zum Gehorsam leicht an. Denn die Vorstellung wäre diese: statt blindlings dem eignen Triebe nachzugehen, wendet der, der sein Leben, sich selbst hüten und erhalten will, sich vielmehr dem göttlichen Führer zu, um sich durch seine Stimme leiten zu lassen. Denn die Erscheinung des Führers und seine Stimme gehören natürlicherweise zusammen, wie Dt. 5, 21; 18, 16 das gesehene Feuer und die gehörte Donnerstimme auf dem Sinai. Hier aber würde der unvernünftige Unterschied gemacht, daß man zwar auf die Stimme des göttlichen Wesens hören, aber seiner Erscheinung entfliehen solle. Denn nach aller Analogie der verwandten Verba (des Fliehens, des Zurückweichens, des Fürchtens) kann השמר מפניו nur bedeuten: „hüte dich, ihm vor die Augen zu kommen" oder „ihn vor deine Augen kommen zu lassen, meide die persönliche Berührung mit ihm, entziehe dich seinem Angesichte." Das stäche allerdings sonderbar ab gegen die Tatsache, daß die Frommen Gottes Angesicht suchen, und gegen die Forderung unseres Gesetzes, an den hohen Festen hinzugehen, um Jahves Angesicht zu sehen; aber was schlimmer ist, es vertrüge sich nicht mit der Forderung „höre auf seine Stimme". Denn die Stimme kommt daher, wo das Angesicht ist, und wer sich ihr zuwendet, kehrt sich auch dem Angesichte des Redenden zu.



Und [1]) sei nicht widerspenstig gegen ihn! [2]) Denn er wird euren [3]) Abfall nicht vergeben. Denn mein Name ist in seinem Inneren. [4])

---

[1]) Nach Sept. וְאַל = καὶ μή. Ob אל oder ואל zu lesen, ist eins mit der Frage, ob ו aus dem ו in בקלו entnommen oder in ihm untergegangen sei.

[2]) Nach Sept. ἀπείθει αὐτῷ, d. i. nach Jes. 36, 5 תִּמְרֹד בּוֹ. Des Samaritaners תמרי kann, indem man י als verkürztes ד ansieht, damit in Übereinstimmung gebracht werden. Des Hebräers תמר ist von den Punktatoren תַּמֵּר vokalisiert worden, wir wissen nicht, weshalb. Man nimmt an, daß durch Vorrückung der Verdoppelung diese Form die normale תַּמְרֵר ersetzen solle. Aber „Bitterkeit hervorrufen“ kann nicht mit ב des Objektes konstruiert werden. Vielleicht sollte die befohlene Aussprache ein Wink sein, das Wort = תִּתְאַמֵּר Ps. 94, 4 vgl. Jes. 61, 6 im Sinne des hoffärtigen Trotzes zu deuten. Das nächstgelegene wäre, תמר als Imperf. von מור, המיר auszusprechen; aber da bezeichnet ב das gewonnene Gut, aber nicht das im Tausch weggegebene, und dieses müßte ebenfalls ausgedrückt sein. Oder von מרה, המרה, welches mit את פי פ' bedeutet „widerspenstig sein gegen jemanden“, als Verkürzung von תַּמְרֶה oder תַּמְרָה. Daß dieses aber mit ב des Objektes konstruiert werde, ist nicht sicher. Denn in Ez. 20, 8 ist nach V. 38 und der Sept. ἀποστῆναι ויִמרדו st. וימרו zu lesen, und das entscheidet auch über die absichtlich gleichklingenden Stellen V. 13. 21; in Ps. 5, 11 מרדו st. מרו, in Hos. 14, 1 מרדה st. מרתה, eine Verwechslung, die bei der Verwandtschaft des Sinnes und der aus Neh. 9, 26 zu erschließenden Zusammenstellung beider Wörter sich leicht erklärt. Endlich in Ps. 106, 43 bezeichnet ב nicht das Objekt, sondern das Mittel oder die Gelegenheit.

[3]) Des Hebr. Pluralis לפשעכם widerspricht der Konstanz des angeredeten Singularis in der ganzen Rede. Sept. hat den Sing. in οὐ μὴ ὑποστείληταί σε, was wörtlich = „er wird sich nicht vor dir furchtsam zurückhalten“, von Symm. und Prokopius = „er wird dir nicht vergeben“ gedeutet, wahrscheinlich nicht (wie Hi. 13, 8) Übersetzung von לפניך oder hebräischer פניך, sondern als Deutung von לְנַפְשְׁךָ st. לפשעך anzusehen ist. Im übrigen hat sich aus נשא עון Ex. 34, 7, wie Ps. 99, 8 zeigt, für das allein stehende נשא, wo es sich um das Verhalten Gottes zum sündlichen Menschen handelt, der Begriff der tragenden Geduld entwickelt, und kann deshalb mit ihm auch der Dativ ל, sei es der Person (z. B. Hos. 1, 6; Num. 14, 19), sei es der sündigen Tat (Gen. 50, 17, wie auch hier), denen die tragende Geduld gilt, verbunden werden.

[4]) Von einer Person gesagt, im Hebräischen unerhört. Man hat wohl Geist in seinem Inneren (Ex. 11, 18; Jes. 63, 11), man hat das Herz in seinem Inneren, man hat Worte „auf seinem Herzen“ (Dt. 11, 18) in dem Sinne, daß man ihrer stets eingedenk ist. Nach letzterer Analogie könnte „mein Name ist in des Engels Inneren“ nur bedeuten entweder: „er weiß ihn auswendig“ oder „er denkt beständig an ihn“. Aber dann bleibt unersichtlich, wiefern das ein Grund sein soll für den Engel, den ihm widerfahrenen Trotz nicht straflos hingehen zu lassen, während das Strafen doch schon ohne das die



Die vorstehende Übersetzung von 23, 20. 21, wie sie dem Texte und seinen seltsamen Ausdrücken nur durch allerlei Umbiegungen und Unterschiebungen abgerungen ist, erscheint auch nach ihrem Sinne als unbegreiflich. Derselbe Gott Jahve, der sofort in V. 22 Gehorsam gegen sich selbst verlangt, der auch, wo er seines Engels als des Bahnbrechers für sein Volk gedenkt (V. 23), nur davor warnt, daß das letztere von ihm selbst abfalle und einen anderen Gott anbete (V. 24), als den, der ihm seinen Engel zu Hilfe gesandt hat, derselbe Gott soll hier sich selber und seinem Volke den Engel als eine für sich seiende Größe gegenüberstellen und als ein treumeinender Freund dem Volke gute Ratschläge im Verkehr mit diesem aparten Wesen geben, als sei es ein Gott neben Jahve, der streng und unnachsichtig seine Autorität durchzusetzen gewohnt sei, dem man die gute Laune nicht durch Widerspenstigkeit oder durch vorwitziges Erscheinen vor seinem Angesichte verderben dürfe. Man erhält den Eindruck, als ob auch für Jahve selbst, so wie er hier sein Volk berät, dieser Engel ein unheimliches Wesen sei, und fühlt sich veranlaßt, wie jüdische Lästerfabeln die Wunder Jesu von der Zauberkraft herleiten, die er mit der Erlernung der Aussprache des Namens Jahve sich angeeignet habe, auch die Worte „denn mein Name ist in seinem Inneren“ dahin zu deuten, daß dieser Engel sich in gleicher Weise in den Besitz allmächtiger Strafgewalt gesetzt habe, und darum auch ohne Jahve und neben Jahve zu fürchten sei. Diesen Kontrast haben auch die Abschreiber empfunden und um den Engel und Jahve eng zu verbinden, in 23, 22 statt des von Sam. und Sept. bezeugten und nach dem Parallelismus אדבר sicher ursprünglichen בְּקוֹלִי hergestellt: בְּקֹלוֹ. Damit war eine Brücke zwischen der Redeweise in V. 21 und der in V. 22 ff. hergestellt, und der nunmehrige Parallelismus zwischen „seine Stimme“ und „was ich rede oder gebiete“ zwingt den Hörer, den Engel und Jahve so zu-

---

natürlichste Sache von der Welt wäre. Dazu kommt, daß zu den „Namen“ Jahves doch auch der des Geduldigen, der Titel אֵל נֹשֵׂא gehört. In richtigem Gefühle für diese Seltsamkeit hat man deshalb den hebräischen Ausdruck umgedeutet in ἐπ' αὐτῷ (Sept., als hieße es עָלָיו wie Num. 6, 27 und Dt. 28, 10) oder in eo (Vulg.), so daß der Engel als der Träger, als der Repräsentant Jahves selbst erscheint. Aber das ist jeder Engel Jahves seinem Begriff nach, und das auszudrücken sind die hebräischen Worte absolut untauglich.

sammenzudenken, daß die Stimme des Engels nur zu Gehör bringt, was Jahve redet und gebietet.

Mit dieser vor Augen liegenden Veränderung der ersten Person in die dritte ist aber der Schlüssel für die Auflösung des Rätsels gegeben. Eine gleiche Veränderung hat eben in noch älterer Zeit auch in V. 21 stattgefunden, und zwar, indem wir die drei letzten Worte zunächst beiseite lassen, in לֹא יִשָּׂא und in וְאַל תַּמֵּר בּוֹ wie nach dem Obigen mit Sept. zu lesen ist. Hier stand ursprünglich ואל תמרד בִּי und לֹא אֶשָּׂא „und begehe keinen Abfall von mir, denn ich werde keine Nachsicht haben mit deiner Abtrünnigkeit". Denn von Jahve fällt man ab nach Num. 14, 9, und Jahve ist's, der der menschlichen Sünde gegenüber sich nachsichtig oder unnachsichtig erzeigt nach Ex. 32, 32 (vgl. 34, 14). Diese Umänderung ist aber nur begreiflich, wenn man in den Sätzen vorher die dritte Person las (בקלו, מפניו), und diese auf den Engel bezog, der in V. 20 neben der ersten Person Jahves (אנכי und והכנתי) als dritte aufgestellt war. Dann nämlich sind „höre auf *seine* Stimme" und „falle nicht von *mir* ab" gleiches meinende und wie positiver und negativer Ausdruck für dieselbe Sache sich verhaltende Sätze, und da für jeden vernünftigen Leser Jahve und sein Engel identische Interessen haben, so verlangte die Konzinnität der Rede wie im ersten, so auch im zweiten Satze die dritte Person herzustellen.

Aber wie man durch Hören auf jemandes Stimme sich vor dem Abfalle von ihm bewahrt, so kann man durch das Hören auf einen Dritten sich zum Abfalle von jenem verleiten lassen, und da die drei Sätze „entziehe dich seinem Angesichte" und „höre auf seine Stimme" und „falle nicht (von mir) ab", als identisch gedacht eine unnatürliche Häufung wären, da sie aber auch gar nicht neben einander auf eine Person bezogen gedacht werden können, so ist es viel wahrscheinlicher, daß sie einen Gegensatz bilden: „auf die Stimme eines Dritten hören" und „von Jahve nicht abfallen". Dort kann natürlich der Dritte nicht der Engel Jahves sein, sondern nur der Urbewohner des Ortes, den Jahve für sein Volk bereitet hat, und an dem wir dasselbe unter der Führung seines Engels nach V. 20 angekommen denken. Auf den damit begonnenen Zeitabschnitt bezieht sich V. 21, und an der Schwelle desselben steht nach 23, 23 ff. und 34, 12 ff. die Israels Treue bedrohende Gestalt des Kana-

anäers. Ebenso wie im Hebr. am Ende von V. 20 לך ausgefallen ist, so auch ein kurzer Satz des Inhaltes: („an den Ort, den ich für dich bereitet habe,) und ich werde geben den Bewohner des Landes in deine Hand“ (vgl. V. 31). Nur bei dieser Annahme erklären sich die in ihrer Beziehung auf den Engel Jahves rätselhaften Ausdrücke in V. 21 a. Eben dasselbe nämlich, was in V. 32. 33 in concreto so ausgedrückt wird: „bewillige ihnen kein Bündnis; laß sie nicht in deinem Lande wohnen, daß sie dich nicht verführen, gegen mich zu sündigen“ (vgl. dazu 34, 12 und die breite Ausführung in V. 13—16), sagen diese Sätze in einer dem Tone von V. 20 entsprechenden ideelleren Weise, wenn es heißt „hüte dich vor seinem Angesichte“, nämlich des ישב הארץ. Wenn dieser in die Hand Israels gegeben ist, so soll bei der zu treffenden Verfügung über ihn Israel sich nicht imponieren und bestimmen lassen durch sein Angesicht. Denn der Urbewohner ist als der mit Bitten und Anträgen zu Israel kommende gedacht. Solche kann man annehmen, das heißt נָשָׂא פָּנָיו sc. des Bittenden, oder zurückweisen d. h. הֵשִׁיב פָּנָיו. Dem letzteren Ausdruck kommt dem Sinne nach gleich השמר מפניו. Dann muß der zweite Satz im ganzen meinen: „und höre nicht auf seine Stimme“, laß dich auf seine Vorschläge, Lockungen und Anerbietungen nicht ein. Aber es ist bei der durch Ausfall herbeigeführten Deutung auf den Engel Jahves die Negation notwendigerweise im jetzigen Text unterdrückt worden. Man kann sie wiedergewinnen, indem man statt וּשְׁמַע schreibt וּמִשְּׁמֹעַ = „und davor, auf seine Stimme zu hören“. Sparsamer und präziser scheint mir einfach: לִשְׁמֹעַ für ursprünglich zu halten. Denn השמר מפניו ist eine Abkürzung für השמר מִשְּׂאֵת פניו und לשמע ist dazu eine passende Näherbestimmung in dem Sinne, „mit dem Erfolge, daß du auf seine Stimme hörest“. Dann rechtfertigt sich im folgenden das (אַל)וְ der Sept., indem es ankündigt, was mit der Erfüllung des Befehles השמר וגו beabsichtigt und erreicht wird. Es wird dann nicht zu einem Abfalle von Jahve kommen (תמרד בי). Diesem unbedingt Großen, daß Israel im Dienste seines einen Gottes Jahve verharre, sollen alle sonst menschlich natürlichen Rücksichten untergeordnet werden, weil Jahve zwar geneigt ist die Sünden des gebrechlichen Menschen zu tragen, aber die eine nicht ertragen kann (לא ישא): „den Abfall Israels von ihm“ (בְּפִשְׁעֲךָ).



Warum nicht? Darauf hat sonst das A. T. die Antwort: weil Jahve Israel zu seinem Volke erwählt hat vor den anderen Völkern, er der Heilige Israels, damit durch und an seinem Volke sein Name geheiligt werde, weil er „seinen Namen“ über dieses Volk als über sein Eigentum „ausgerufen hat“ (Dt. 28, 10). Nun ist später der Berg Zion „der Ort des Namens Jahves“ (Jes. 18, 7), und im Dt. ist der Ort Jahves, wo man ihn suchen und finden soll, der Ort, an den er „seinen Namen gesetzt hat“ (Dt. 12, 5; 14, 24). Wenn also die unbedingte Straffälligkeit des Abfalles von Jahve mit den Worten begründet wird: כי שמי בקרבו „weil mein Name in seiner Mitte ist“, so fühlt jedermann sofort, daß sie dasselbe meinen, und daß statt בקרבו wiederhergestellt werden muß: בְּקִרְבְּךָ, was nach bekanntem Sprachgebrauche dann nicht das Innere, sondern die Mitte Israels als eines organisierten Volkes bedeutet. Nur in Israel ist Jahves Name auf Erden zu finden; die Religion Jahves als Bekenntnis und Kult zu besitzen, das ist die Gabe, das Privilegium, mit der der alle Völker besitzende Gott (19, 5) das Volk Israel ausgezeichnet hat. Mit dieser Gabe ist ihm die Aufgabe der priesterlichen Bewahrung dieser Religion in der Menschheit unlösbar verknüpft. Sie mutwillig aufgeben, heißt die eigne Existenzberechtigung unter den Völkern verlieren, sie vor seinem Gotte verwirken.

So ist der Satz hinreichend verständlich; aber da wir in der grundlegenden Anfangszeit stehen, auf welche das in Kanaan eingezogene Volk stets zurückblicken soll, und da in der Umgebung konkret zeitlich gemeinte Verba gebraucht sind (הכנתי, הנה א' שלח, לֹא אשא לְךָ), so vermute ich weiter, daß der begründende Gedanke nicht als eine stets gültige Wahrheit (mein Name ist in deiner Mitte), sondern als abgeschlossene historische Tatsache bezeichnet war, und daß vor dem ähnlichen שמי das Perf. שַׂמְתִּי ausgefallen ist. Eine Spur davon mag man erhalten finden in dem überflüssigen Mêm des Hebräers. Stand geschrieben לְפִשְׁעֲכֶ כְּשמתי שמי, so kann לפשעכמכי שמי daraus erklärt werden, daß die beiden כ und die einander in der alten Schrift auffallend ähnlichen Buchstaben ש und מ identifiziert wurden, so daß dort nur ein כ und hier das מ sich behaupteten, und תי seine notwendige Besserung in כי fand. Mir selbst genügt die Ähnlichkeit der Gruppen כישם und תי שמי, um zu begreifen, wie der

Schreiber von dem ersten ישמ zu dem zweiten ישב übersprang. Danach lautete 23, 20. 21 ursprünglich, statt wie oben, in Übersetzung folgendermaßen:

(23, 20) „Siehe ich werde meinen Engel vor dir hersenden, dich zu behüten auf der Straße und dich zu bringen an den Ort, den ich dir bereitet habe, (und werde in deine Hand geben den Einwohner des Landes, V. 21:) hüte dich davor mit ihm persönlich dich einzulassen, daß du auf seine Stimme hörest, damit du nicht von mir abtrünnig werdest. Denn ich werde keine Nachsicht üben gegen deinen Abfall, weil ich meinen Namen in deine Mitte gesetzt habe."

Das ist eine runde Sentenz, kurz und kräftig, aus sich selbst zu verstehen und geeignet, von dem in der Gegenwart geschlossenen Bunde, durch den Israel die Religionsgemeinde Jahves geworden ist, auf die Zukunft zu verweisen, in der es gilt, diesen Bund mit der Tat zu bewähren. Dieses Gefühl hat der Schreiber des Sept.-kodex 76 gehabt, wenn er hier die den Schluß einer längeren Rede anzeigende Formel 19, 6: *ταῦτα τὰ ῥήματα ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ* einfügte. Er befestigte damit ein Grenze zwischen V. 20. 21 und dem Abschnitte V. 22 ff. Um die Frage, die sich damit erhebt, zu beantworten, bedarf es noch einer kurzen Betrachtung dieses Stückes.

(23, 22) (Wenn ihr wirklich hören werdet auf meine Stimme und du tust alles, was ich dir befehle, und ihr meinen Bund haltet, so sollt ihr mir ein Volk des Eigentums sein aus allen Völkern. Denn mein ist die ganze Erde; ihr aber sollt mir ein Königtum von Priestern sein und ein heiliges Volk. Diese Worte sollst du reden zu den Kindern Israel. [1])) Denn [2]) wenn du [3]) wirk-

---

[1]) Die hier eingeklammerten Worte bieten die Sept. Sie sind identisch mit 19, 5. 6, nur daß zu „auf meine Stimme höret" die Erklärung hinzugefügt ist „und tust alles, was ich dir befehle". Dieses unter dem Eindrucke des auf die Klammer folgenden Satzes, wie auch der Umsprung der 2. Person aus dem Plural in den Singular sich aus dem Einflusse der jetzigen Umgebung erklärt, wo vorher und nachher der Sing. herrscht.

[2]) So nach gewöhnlicher Fassung Hebr.: Sept. ohne כי.

[3]) Obwohl im Nachsatze Israel im Singular angeredet wird, wie im Hebr. so auch bei ihnen, haben hier doch sowohl Sam. als Sept. den Plural תשמעו = *ἀκούσητε* und ועשיתם = *καὶ ποιήσητε*, wie in 19, 5.

lich hören wirst auf meine Stimme und tun alles was ich reden werde,

so werde ich hassen die dich hassen,
und bedrängen die dich bedrängen.

(V. 23) [Denn[1]) mein Engel wird vor dir hergehen und dich bringen zu dem Emoriter und dem Hethiter und dem Perissiter und dem Kanaaniter und dem Heviter und dem Jebusiter und ich werde ihn[2]) austilgen. (V. 24) Bete nicht an ihre Götter und diene ihnen nicht[3]), und tue nicht, wie sie tun;[4]) vielmehr einreißen sollst du sie (besser: ihre Altäre)[5]) und zerschlagen ihre Denksäulen. (V. 25) Und ihr sollt dienen dem Jahve, eurem Gotte[6])]

und ich werde segnen[7]) dein Brot und[8]) dein Wasser

---

[1]) כי kann an sich ebensogut mit „wenn" übersetzt und auf den ganzen V. 23 bezogen werden, so daß V. 24 dann den Nachsatz bildet, wie in Dt. 7, 1. 2a, wo 2b der Nachsatz ist. Aber der Zusammenhang, in dem es jetzt steht, hinter der allgemeinen Verheißung „ich werde bedrängen die dich bedrängen" läßt den harmlosen Leser hier einen veranschaulichenden speziellen Beleg für den Schlußsatz von V. 22 erwarten. Um so empfindlicher wird er dann inmitten der Verheißung durch den plötzlichen Austritt des kategorischen Gebotes in V. 24 überrascht.

[2]) Vgl. zu V. 29.

[3]) Vgl. 20, 5.

[4]) Wenn nicht der Satz mit „vielmehr" folgte, könnte man die Worte als generellen Abschluß deuten: „und ahme überhaupt ihre Sitten nicht nach". Aber im nunmehrigen Zusammenhange muß man unter מעשיהם speziell ihren Kultus und ihre Kultusmittel verstehen, wie Dt. 12, 4. 30. 31 (vgl. oben S. 284 f.).

[5]) תהרסם. Das Suffix kann nicht auf die Urbewohner bezogen werden, auch nicht auf die Götter, die nicht ausdrücklich als Bilder vorgestellt sind, auch nicht auf מעשיהם, weil dieser Ausdruck zu allgemein ist. Sept. B und Luc. haben es deshalb unterdrückt, so daß man als Objekt aus dem folgenden מצבתיהם heranziehen muß. Vermutlich ist aber jenes ם das Kompendium für מזבחתיהם = ihre Altäre, als Parallelbegriff und Korrelat zu den Maççeben, wie 34, 13; Dt. 12, 3; 7, 5; und das bieten auch c. 83 der Sept. und die Aldina = *τοὺς βωμοὺς αὐτῶν*.

[6]) Der Plural, für den Sept. den Sing. „du" und „deinem Gott" geben, ist hinter dem Sing. in V. 24 ebenso auffallend, wie in 34, 14 im gleichen Satze der Sing. hinter dem Plur. V. 13 im jetzigen Hebr.; aber in 34, 14 ist wahrscheinlich mit Sept. השתחוי für ursprünglich zu halten.

[7]) Nach Sept. וברכתי, wie es den parallelen Ausdrücken entspricht. Im Hebr. ist unter dem Zwange der dritten Person „Jahve euer Gott", um den Sprung zu mildern, beim ersten Verb die 3. Person וברך hergestellt worden.

[8]) Sept. fügen ein: *καὶ τὸν οἶνόν σου*, d. i. ואת תירשך, aus Dt. 7, 13;



und wegtun Kankheit aus deiner Mitte;[1])

(V. 26) und es soll keine Fehlgebärende noch Unfruchtbare in deinem Lande sein;[2])

die Zahl deiner Tage werde ich voll werden lassen.[3])

(V. 27) Meinen Schrecken[4]) werde ich vor dir hersenden und bestürzt machen[5]) alle die Leute,[6]) unter die du kommst,

und werde alle deine Feinde vor dir zur Flucht nötigen.[7])

(V. 28) [und ich werde die Hornisse[8]) vor dir hersenden, daß sie forttreibe[9]) den Heviter und den Kanaaniter und den Hethiter[10]) vor dir. (V. 29) Nicht will ich ihn[11]) forttreiben vor dir in einem Jahre, damit nicht

---

ebendaher stammt das am Schlusse angehängte *καὶ τὸ [illegible] σου* in cod. 58 der Sept.

[1]) Vgl. Dt. 7, 15: והסיר יי ממך כל חלי.

[2]) Vgl. Dt. 7, 14: „es soll unter dir nicht עקר ועקרה sein und unter deinem Vieh".

[3]) Vgl. Jes. 65, 20, und das Gegenteil Ps. 89, 46.

[4]) Die synonymen Begriffe מורא und פחד, und אימה selbst sind in ähnlichem Zusammenhange mit dem gen. possess. Israels verbunden, jene Dt. 11, 25, dieser Jos. 2, 9. Hier mit dem Gen. Jahves (Sept. läßt das gen. Suffix aus) bezeichnet es die unabwendbaren Verhängnisse, in denen unmittelbare göttliche Kausalität empfunden wird, vgl. חרדת אלהים 1. Sam. 14, 15. Dazu gehören auch ungewöhnliche Krankheiten nach 1. Sam. 5, 9.

[5]) Vgl. Dt. 7, 23, außerdem Jos. 10, 10; 1. Sam. 7, 10.

[6]) Wörtlich „die ganze Bevölkerung", העם im kollekt. Sing., zu welchem בהם durchaus richtig konstruiert ist. Sept. haben כל העמים korrigiert, weil V. 23 und 28 die einzelnen mit Namen aufgezählt sind. Der Sam. hat בהן, auch sein Targum (בהון), als ob statt העם, wie er jetzt bietet, ursprünglich העמים in der Vorlage gestanden hätte.

[7]) Wörtlich „dir zum Rücken geben", wie Ps. 18, 41 und, wenn ich richtig emendiert habe S. 231, auch Dt. 6, 19. Sept. läßt „dir" aus.

[8]) Vgl. Dt. 7, 20; Jos. 24, 12.

[9]) וגרשה bestätigt durch Jos. 24, 12. Wenn sich neben *ἐκβαλεῖ*, im Sept. B *ἐκβαλεῖς*, in Alex. und Luc. *ἐκβαλῶ* findet, so ist das letztere eine bewußte Angleichung an V. 29. 30, das erstere schwerlich nach Num. 33, 52. 55 gebessert, sondern ein Schreibfehler.

[10]) Sept. setzt nach V. 23 „den Amoriter" vor, und der Sam. gibt hier wie in V. 23 und 34, 11 in eigentümlicher Anordnung die vollen 7 Namen von Dt. 7, 1. Auf alle Fälle soll der Begriff כל העם in V. 27 konkret expliziert werden, und dazu genügte, wenn die Aufzählung V. 23 vorherging, eine Abbreviatur der Namen.

[11]) Wie in והכחדתיו V. 23, hat der Hebr. auch hier das Suff. im Sing. Die Sept. überall im Plur., d. h. ם- st. ו-.

das Land zur Öde werde, und sich wider dich mehre das Wild des Feldes. (V. 30) Nach und nach will ich ihn vor dir forttreiben, bis daß du dich entfaltest und das Land in Besitz nimmst.]

(V. 31) und will deine Grenze setzen[1]) vom Schilfmeer bis
zum Philistermeer
und von der Wüste bis zum Strome.[2])

[Wenn[3]) ich in Eure Hand gebe die Bewohner des Landes und ich sie vor dir forttreibe,[4]) (V. 32) so schließe mit ihnen [und mit ihren Göttern][5]) keinen Bund. (V. 33) Sie sollen nicht wohnen bleiben in deinem Lande, damit sie dich nicht dazu veranlassen gegen mich zu sündigen,[6]) daß[7]) du ihren Göttern dienest. Denn sie[8]) werden dir zum Fallstrick.][9])

---

[1]) Vgl. Dt. 11, 24; Jos. 1, 3 und Gen. 15, 18.

[2]) Sept. „bis zu dem großen Strome, dem Eufrat" aus Gen. 15, 18.

[3]) Sept. „und" statt כִּי, in dem richtigen Gefühle, daß, wenn nach V. 28—30 der Besitz V. 31 die Folge der Austreibung ist, diese nicht noch einmal als Grund nachgebracht werden kann. Aber כִּי ist hier unzweifelhaft, und nicht bloß möglicherweise wie in V. 23, = „wenn" und hat seinen Nachsatz in V. 32.

[4]) Der Hebr. hat וגרשתמו, was M. תָּמוֹ gegen den Parallelismus und gegen die Analogie von V. 28. 29. 30; 33, 2 als 2. Person mit dem poetischen Suffix מו vokalisiert. Es paßt nur die erste, und man muß deshalb מו als kurze Angabe fassen, daß man entweder וְגֵרַשְׁתִּם, wie Sept. übersetzen und Sam. mit der Lesemutter י vorschreibt (וגרשתים), oder wie Num. 22, 11 וְגֵרַשְׁתִּיו aussprechen dürfe. Das Singularsuffix würde denen in V. 29. 30 entsprechen und könnte aus einer Zeit herrühren, wo man statt ישבי vielmehr יֹשֵׁב las, wie Ex. 34, 12. 15.

[5]) Daß man in derselben Weise wie mit den Menschen, auch mit ihren Göttern einen Bund schließe, ist kaum anzunehmen und gegen die Analogie aller vergleichbaren Stellen; wohl aber erklärt sich das eingeklammerte als ein Zusatz, der im Hinblick auf die Parallelstelle 34, 15 kurz auf den religiösen Abfall hindeuten wollte, den der Vertrag mit den Heiden zur Folge haben würde. Aber ein Zusatz ist es, weil in V. 33 die „sie" nur die heidnischen Menschen sind, und überflüssig ist er, weil in V. 33 ausdrücklich dieselbe Gefahr als Folge des friedlichen Zusammenwohnens mit den Heiden hingestellt wird. Vermutlich gehört ולאלהיהם einer Erklärungsmethode an, welche auf den Zusammenklang von לָהֶם und לֵאלֹהִים gestützt auch das letztere als im ersteren mitgemeint empfand. Wahrscheinlich hat auch die Sept.übersetzung ursprünglich den Zusatz nicht gehabt. Denn ihr συγκαταθήσῃ αὐτοῖς ist, wie 23, 1 Übersetzung von תשית ידך, ebenso auch hier Übersetzung von תכרת ברית להם (dieselbe Wortordnung wie in 34, 12. 15). Da konnte בְּרִת in (ת)כרת untergehen und am Ende nach Dt. 7, 2 nachgeholt werden. Denn daß συγκαταθήσῃ sein Objekt in sich selbst habe, fühlte noch deutlich der lucianische Rezensent, der mit καὶ τοῖς θεοῖς einen neuen Satz anfing und das im hexapl. Texte ans Ende geratene ברית = διαθήκην dadurch verständlich machte, daß er davor οὐ θήσεις (d. i. לא תכרת wie 34, 12. 15) aus dem Eignen einschob.

[6]) Ein gewählter allgemeiner Ausdruck für den in 34, 15 anschaulich geschilderten Hergang.

Überblickt man diesen Abschnitt, wie er jetzt von 23, 22 bis 33 in unserem Texte vorliegt, so fällt jedem, der ein Ohr für den Klang der Rede hat, der schroffe Kontrast auf zwischen der gehobenen Rede der reinen Verheißung Jahves an das Du Israels, welche von V. 22 zu 25 b. 26. 27 und von da zu V. 31 a in lückenlosem Fortschritt und distichischer Ordnung der Sätze sich fortbewegt, und zwischen den oben von mir in eckige Klammern gesetzten Partien. Denn diese enthalten statt der Verheißung kategorisches Verbot und Gebot in ausdrücklicher Bezugnahme auf das Detail einer speziellen historischen Situation (V. 23—25 a), bedächtige Unterweisung über den genaueren Sinn des Verheißungswortes als eines cum grano salis zu verstehenden (V. 28—30), und am Schlusse (V. 31 b—33) eine Anhäufung von ängstlichen Warnungssprüchen, die den gewaltigen Schluß der Verheißung für den Hörer unterdrücken und bei ihm das unbefriedigende Gefühl erwecken, die Rede wage vor lauter unheimlichen Ahnungen nicht mehr zum Ziele zu kommen.

Aber das letztere zunächst ist nur Schein. Denn, wenn ich oben mit meiner Deutung und Rekonstruktion von V. 20. 21 recht gehabt habe, so stellt sich V. 31 b—33 als eine Reihe von erklärenden Bemerkungen dar, die dort am Rande standen, und die dann durch spätere Rezension am Ende des Sinnabschnittes in den

---

S. 558, [7]) כִּי ist weder „wenn" = si (Vulg.), noch „denn" = γάρ (in ἐὰν γάρ der Sept.), sondern „daß" und erklärt, wie „die Veranlassung zur Sünde" in concreto gemeint ist, nämlich als Veranlassung, an den heidnischen Diensten teilzunehmen (Ex. 34, 15 ff.).

S. 558, [8]) Schreibe, nach Sam. (יִהְיוּ) und der Sept. (οὗτοι) ἔσονται, יהיו statt des Sing. יִהְיֶה im heutigen Hebr. Dieser kann (vgl. Dt. 7, 16) nur zum Subj. haben „es" d. i. dieses Verehren ihrer Götter = quod tibi certe erit in scandalum (Vulg.); und wenn man dem כִּי im Zusammenhange noch hinter פֶּן und כִּי Raum schaffen wollte, mußte man so deuten, um nicht יהיו auf die Götter zu beziehen. Aber der Götzendienst ist das Verderben; und die Schlinge, die ins Verderben verstrickt, sind die diesen Götzendienst pflegenden heidnischen Mitbürger (s. oben S. 238), und eben deshalb gehört dieser Satz ursprünglich hinter V. 32, so daß jetzt die ersten drei Sätze von V. 33 als erklärende Vorbereitung zu dem signifikanten Ausdrucke dieses vierten zu stehen kommen. Im übrigen wäre יִהְיֶה nur zu rechtfertigen, wenn in V. 31 ebenso wie Ex. 34, 12 יֹשֵׁב die ursprüngliche Lesart war, vgl. Anmerk. 8.

S. 558, [9]) Vgl. Ex. 34, 12; Dt. 7, 16. 25; Jos. 23, 13.

Text aufgenommen worden sind. Es war verständig, wenn der Glossator die gewählten Ausdrücke השמר מפניו וגו׳ mit den Worten paraphrasierte: „mache keinen Vertrag mit dem in deine Gewalt gegebenen Landesbewohner und laß sie nicht im Lande bleiben", oder wenn der deuteronomische Homilet dafür sagte: „laß dich nicht dazu herbei, sie freundlich zu behandeln" (Dt. 7, 2. 16). Und ebenso verständig war es, zu den Worten „höre nicht auf seine Stimme, daß du nicht von mir abtrünnig werdest, denn ich werde deinen Abfall nicht dulden" das sonst bekannte Stichwort vom Fallstrick zu zitieren, und die Deutung hinzuzufügen, daß die Verführung zur Sünde des Götzendienstes gemeint sei.

Was sodann den zweiten Zusatz anlangt, so sind die VV. 29. 30 beide jedesmal durch אגרשנו מפניך an das Stichwort וגרשה מלפניך absichtlich angehängt, um negativ und positiv das Forttreiben als ein solches zu erklären, welches Jahve in weiser Fürsorge für sein Volk nur als einen langsam sich vollziehenden Prozeß gemeint habe. Das steht freilich im grellsten Widerspruch mit den plerophorischen Ausdrücken der göttlichen Verheißung in V. 27. Aber um von diesen zu den sehr bescheidenen Erwartungen in V. 29. 30 den Übergang zu gewinnen, brauchte der Ausleger neben את אימתי אשלח לפניך in V. 27, nur den ganz ebenso gebauten Satz ושלחתי את הצרעה לפניך in V. 28 zu stellen d. h. daran zu erinnern, daß an anderen Stellen der göttlichen Verheißung neben der Tilgung der Kanaanäer durch plötzlich eintretende Kriegskatastrophen, auch einer anderen gedacht wird durch die צרעה. Was das Wort ursprünglich bedeutet hat und durch welche Weise der Übertragung seines ersten Sinnes es zum terminus technicus für die Ursache des Schwindens der Kanaanäer geworden ist, wissen wir nicht; aber faktisch kommt es auf den Sinn einer Auszehrungskrankheit, eines Schwindsuchtsprozesses hinaus. Zu den großen augenfälligen Katastrophen wird die צרעה in Dt. 7, 20 durch וגם als ein andersartiges Verhängnis hinzugesellt, das in langsamem Fortschritt die Rasse aufzehrt (עד אבד) und zuletzt auch den die Katastrophen überlebenden und der öffentlichen Beachtung entschwundenen Resten ein Ende macht. Ebenso erscheint in Jos. 24, 12 hinter den Siegen, die Jahve die Israeliten über die Urbewohner erkämpfen ließ, die Sendung der צרעה als ein Modus



der Tilgung, der dem „durch Schwert und Bogen" des sieghaften Kriegers gegenübersteht, es mag sich mit den „zwei" oder „zwölf (so Sept.) Königen der Emoriter", dieser unvernünftigen Entzifferung schwer lesbarer Worte, verhalten wie es will. Dann war aber mit dieser Sendung der צרעה ein Modus des גרש gegeben dem die negative und positive Auslegung in V. 29 u. 30 wirklich zu entsprechen schien; und es ergibt sich, daß wir in V. 28—30, einen Interpreten hören, der dem rezitierten Gottesworte durch Zusammenhalten mit einem anderen Gottesworte für die zuhörende Gemeinde den Schein des Widerspruches gegen den historischen Verlauf der Dinge, gegen das, was die Gemeinde wirklich erlebt hat, zu benehmen sucht. Ganz denselben apologetischen Versuch der Umbildung von ursprünglich Gegebenen habe ich S. 241 f. in Dt. 7 nachgewiesen.

Wenn ich oben mit der Charakterisierung von Ex. 34, 12 ff. als eines Dekalogs von religiöskultischen Geboten recht hatte, der als deklarative, die speziellen Verhältnisse der Besiedlung Kanaans berücksichtigende Ergänzung des Bundesbuches von K. 24 angesehen sein wolle, so werden wir zuletzt auch den Passus 23, 23—25a daraus erklären müssen, daß ein Gesetzesprediger den rezitierten Text des vorliegenden Gotteswortes durch Beiziehung eines anderen, nämlich des in Ex. 34 enthaltenen, illustrierte. In dem Tenor der kategorischen Verheißung und in ihrem hohen Gedankenfluge hat weder das Gebot, dem Jahve zu dienen, den Fremdgöttern Verehrung zu weigern und ihre Kultmittel zu zerstören, eine Stelle, noch die spezielle Bezugnahme auf die Ansiedlung unter den Völkern Kanaans, wie dieses alles in Ex. 34 natürlich war. Aber für den, der die Worte hört: „ich werde befeinden deine Feinde und drängen die dich drängen", lag doch die Frage nahe, wer in concreto unter diesen von Jahve bekämpften Feinden zu verstehen sei, und damit auch der Hinweis auf die anderswo von Jahve mit Vertilgung bedrohten kanaanäischen Völkerschaften. Daß statt Jahves dort und in den Parallelen des Dt., hier vom Engel Jahves als Anführer Israels geredet wurde, erklärt sich einerseits daraus, daß sich eben dasselbe auch 33, 2 findet, und daß in 32, 34 (אל אשר דברתי) sogar der Engel in einem vorhergegangenen Gottesworte erwähnt scheint, andrerseits aber aus der jetzigen



Stellung von V. 23 ff. hinter V. 20. 21. Aus Rücksicht auf diese Worte in V. 20. 21 und, um ihren allgemeinen und unbestimmten Ausdruck (ähnlich wie es in den Glossen V. 32. 33 geschehen ist) durch Gottesworte konkreter Natur zu erläutern, ist es geschehen, daß die Gebote und Warnungen von 34, 12—13 mit herübergenommen wurden. Überhaupt hat der Einfluß des gewichtigen Satzes V. 20. 21, der an die Verheißung eine auf die Erwählung Israels zum Gottesvolke gegründete Verwarnung knüpft, es bewirkt, daß durch Eintragung anderweitiger Gottesworte die Verheißungsrede in V. 22 ff. zu einem mixtum compositum von Verheißung und von Warnung und Drohung gestaltet wurde, bei welchem diese das letzte Wort behalten zu sollen scheint.

Nachdem wir diese teils auf Marginalnoten der Schreiber teils auf lehrhafte Interpretation des Gotteswortes bei seiner Rezitation zurückgehenden Zutaten wieder ausgeschieden haben, entsteht die Frage, wie die bleibende Pentade plerophorischer Verheißungssätze sich zu V. 20. 21 verhalte, und wo sie ihren natürlichen und ursprünglichen Ort habe.

Was die erste Frage anlangt, so entscheidet sie sich leicht, wenn man erwägt, daß nach meiner obigen Darlegung V. 20. 21 ein in sich geschlossener Satz ist, der nicht über sich hinausstrebt: an eine konkrete Verheißung über die siegreiche Okkupation Kanaans knüpft er die spezielle Mahnung, sich in religiösen Dingen nicht durch die Kanaanäer beeinflussen zu lassen, und diese Mahnung begründet er mit der Tatsache der besonderen religiösen Mission, durch die Jahve sein Volk ausgezeichnet hat. Dagegen wird in V. 22 ff. unter der allgemeinen Voraussetzung, daß es sich durch Jahves Wort leiten lasse, dem Volke Israel mit Anwendung der Verheißungsworte an Abraham (vgl. Gen. 12, 3 mit Ex. 23, 22 und Gen. 15, 18 mit Ex. 23, 31) in allgemeinen Ausdrücken unvergleichlich gesegnetes Gedeihen in Krieg und Frieden, im Haus- und Staatswesen versprochen. Das hat der Sept.kodex 76 richtig erkannt und V. 20. 21 als Schluß einer Rede ausdrücklich durch den oben vermerkten Zusatz charakterisiert. Das hat überhaupt die griechische Übersetzung gefühlt, indem sie ohne Verbindungspartikel die Sätze 19, 5. 6 zwischen V. 21 und 22 einsetzte.

Eben dieses ist aber ein nicht zu verachtender Wink für die Beantwortung der *zweiten* Frage. Wer unsere Verheißung, in der Jahve sich zu segnen erbietet, mit 19, 4–6 zusammenhält, wo Jahve sich zum Bunde mit Israel erbietet, wird hier und dort denselben Affekt, denselben gehobenen Ton empfinden, und sich sofort sagen, daß die Worte „und ich will befeinden, die dich befeinden“ als unmittelbare Fortsetzung und Explikation der signifikanten Erklärung angesehen werden müssen: „mir, dem Herrn aller Völker und der ganzen Erde sollt ihr sein ein Königreich von Priestern und ein heiliges Gesinde.“ Denn wie Jahve den Abram segnet und dessen Sache zur seinen macht, der dem Rufe Jahves folgt und sich willig der ihm zugedachten Mission ergibt, so wird auch hier das zum Bunde willige Volk für Jahve eine Priesterschaft, ein heiliges Gesinde, das er, wie der Priester von seinem Gotte erwarten darf, mit seiner Allgewalt gegen alle Feinde und Neider schirmt, dem er ungewöhnliches Gedeihen verleiht und ein geräumiges unangefochtenes Domanium verschafft und sichert. Je deutlicher diese Konsequenzen der bedeutsamen Begriffe des Priesterreiches und des heiligen Gesindes in ihrer Anwendung auf Israel in den Verheißungen 23, 22 ff. ausgedrückt sind, und je deutlicher in ihnen das allgemeine תהיו לי spezialisiert und veranschaulicht wird, desto sicherer gehören sie ursprünglich hinter 19, 6a und geben, dort gelesen, dem thematischen Satze den sonst vor „das sind die Worte, die du den Kindern Israel sagen sollst“ (V. 6b) schwer vermißten erläuternden Abschluß. Dann darf man aber getrost, da in 19, 5a die Willigkeit Israels gegen das leitende Wort Jahves als Bedingung zu der Verheißung nachdrücklich gesetzt war, den Satz 23, 22a als eine Rekapitulation ansehen von 19, 5a, welche, weil ואיבתי sich lückenlos an 19, 6a anschließt, erst dann nötig wurde, als man 23, 22b an seine gegenwärtige Stelle verpflanzte; und das einleitende (כִּי(אִם des Hebräers ist aus der Absicht zu erklären, eine Verknüpfung mit V. 20 und 21 herzustellen. Denn war hier gewarnt, auf die *Stimme des Kanaanäers* zu hören, so konnte unter כִּי אִם im Sinne von „sondern“ oder „vielmehr“ fortgefahren werden: „vielmehr sollst du auf *meine Stimme* hören“. Diesem künstlichen Versuche erscheint es allerdings wenig angemessen, daß der Inf. שמוֹע das Tongewicht auf das „Gehorchen“

statt auf das „mir“ zu legen befiehlt. Der Wechsel zwischen Plural in 19, 4—6a und Singular der angeredeten Person in 23, 22 ff. darf nicht eingewandt werden; er findet sich auch in den dicht nebeneinanderstehenden Versen 20, 22—24 ff.; hier aber ist 23, 22 ff. in eine neue Umgebung mit singularischer Anrede verpflanzt, und endlich ist der urkundliche Wortlaut vermutlich überall die singularische Rede gewesen und sei es vom Erzähler, wie z. B. in Kap. 19. 20, oder von den Abschreibern nach ihrer Bequemlichkeit und der Sitte der Gesetzespredigten in ihrer Zeit abgewandelt worden.

Auf alle Fälle ist es bemerkenswert, daß in einer Zeit, wo Ex. 23, 22 bereits seine jetzige Stelle hatte, in der griechischen Synagoge bei der Lektüre dieses Abschnittes auf Ex. 19, 4—6 zurückgegriffen, und die wichtigsten dort schon einmal gegebenen Sätze hier rekapituliert wurde. Ich halte das für eine Spur der Erinnerung an ältere Zeiten, wo diese Stücke auch wirklich zusammenstanden. Und zwar, da die Sätze 19, 4—6 in der Architektonik der Erzählung an ihrer jetzigen Stelle unentbehrlich und ursprünglich sind, müssen sie dort zusammen gestanden haben.

Dann haben wir aber hier dieselbe Erscheinung, die ich oben aus dem Verhältnis der Debarim Ex. 23, 13—19 zu 20, 22—26 nachwies. Ein unentbehrliches Stück ist von diesem Dekalog an der ursprünglichen Stelle belassen und das Übrige an das Ende der auf die Mišpaṭim folgenden Gebotereihe verpflanzt. Und auch den Grund für die hier vorliegende Trennung und Verschiebung dürfen wir in derselben Richtung suchen. Nachdem durch einen, uns im einzelnen unbekannten, Zufall die dekalogische Fassung und die Ordnung der Sentenzen in dem die Debarim enthaltenden Teile des Pentateuchs zerstört oder aufgelöst war, ist von einer gemeindlichen Autorität das beschädigte und zerworfene Material der Debarim mit der geringfügigen Ausnahme von 20, 22—26 den in weit besserer Ordnung erhaltenen Dekalogen der Mišpaṭim nachgeordnet worden. Wenn dann weiter die mit 20, 22—26 aufs engste zusammengehörigen Worte 23, 13—19 an das Ende der ganzen Sammlung gestellt sind, so hat einerseits darauf der den Schluß der sinaitischen Bundesoffenbarung bildende Dekalog in Kap. 34 eingewirkt. Denn als deklaratives Kodizill ließ er sich am besten begreifen, wenn das, was er deklarierte, auch am



Schlusse des ursprünglichen Testaments stand. Andrerseits die Rücksicht auf den Umstand, daß ein zu diesem Stücke 23, 13—19 gehöriges verwandtes Element auch den Anfang der ganzen von Mose allein empfangenen Gebotesammlung bildete (20, 23—26), so daß diese nun von diesem Dekaloge vorn und hinten umspannt wird. Endlich auch die Rücksicht auf den göttlichen Dekalog in 20, 2 ff. Denn es entspricht sich, daß, wie hier aus dem gegen alle anderen Götter exklusiven Dienste des Erlösergottes Jahves die Heilighaltung aller sittlichen Grundlagen des menschlichen Gemeinlebens begründet wird, so dort die Grundsätze des gemeindlichen Kultus (23, 14—19) mit der Forderung, den Namen Jahves allein im Herzen und auf den Lippen zu tragen (23, 13), verknüpft sind. Dieses geflissentliche Zurücklenken des Endes in den Anfang ist sicher aus der Absicht zu erklären, die Masse der zwischenliegenden Einzelgebote dem Grundgebote des spezifischen und exklusiven Jahvedienstes unterzuordnen und sie der hörenden Gemeinde als Veranschaulichung der Art und Weise erscheinen zu lassen, wie Israel in der Mannigfaltigkeit des täglichen Lebens sich als das Gesinde Jahves zu erzeigen habe. Eine gleiche Zurücklenkung des Endes zum Anfange ist es nun auch, wenn die Selbsterbietung Jahves, die die Sinaioffenbarung eröffnete, in zwei Hälften geteilt und von diesen die erste, die Selbsterbietung Jahves durch Übertragung des Berufes zu seinem heiligen Gesinde das willige Volk vor allen anderen Völkern auszuzeichnen, an ihrer Stelle belassen, die zweite aber, das Versprechen, Israel als sein heiliges Gesinde durch unvergleichlichen Segen auszuzeichnen an das Ende der ganzen Bundesoffenbarung verpflanzt wurde. Dann verfolgte die Gemeinde die Rezitation der Gebote von 20, 2 an mit der gespannten Erwartung, zu vernehmen, was sie zu tun und zu lassen habe, um in ihres Gottes Augen sein heiliges Gesinde zu sein; und wenn sie am Schlusse dann die Segensverheißungen zu hören bekam, so ging sie davon unter dem Eindruck dieser zu williger Gehorsamsleistung lockenden Töne.

In dem allen zeigt sich, daß die Urheber dieser Rezension ebenso wie nach meinem obigen Nachweis bei den erzählenden Partien, so auch bei den auf den Sinaibund bezüglichen Gottesworten sich einerseits haben leiten lassen durch die größte Pietät

gegen das gerettete Material, andrerseits durch das vernünftige und im Interesse der Gemeinde liegende Bestreben, durch ihre Anordnung des Materiales ein erbaulich wirkendes Lesepensum herzustellen. Die Berechtigung dieses Interesses gab ihren Autoren die Freiheit zu den Umstellungen, die sie vorgenommen haben; und daß sie sich ihrer bedienten, war kein Unrecht gegen den Autor des pentateuchischen Buches, weil dieses Buch im Zustande erheblicher Beschädigung auf sie gekommen war. Die Not rechtfertigte sie ihm gegenüber, der doch auch selbst mit seinem Buche der Erbauung und der Belehrung der Gemeinde hatte dienen wollen.

4. Ergebnisse über die Komposition von Ex. 19—24; 32—34.

Gehen wir nun über diese Rezension und über die Beschädigungen und Verwirrungen des Textes, die sie so gut es ging, heilen wollte, zu der ursprünglichen Gestalt des pentateuchischen Buches zurück, so darf ich als Ertrag meiner Untersuchungen folgendes aufstellen:

Erstens: der Verfasser hat dem Umfange und dem Inhalte nach die Perikope Ex. 19, 2—24, 18; 32—34, indem er sie hälftete und der ersten Hälfte seine Vorzeichnung des Stiftszeltes, und der zweiten seinen Bericht über die Ausführung anhängte, doch im großen und ganzen so belassen und seinem Buche einverleibt, wie er sie in dem älteren schriftlichen Erzählungstypus vorfand, mit dessen Inhalte er seine gesetzlichen, statistischen, antiquarischen Mitteilungen kombinieren wollte, um das ganze Material der Erinnerungen und Überlieferungen aus der Gründungszeit Israels in das Fächerwerk eines durchsichtigen chronologischen Schemas einzufügen.

Zweitens: in dieser Perikope der alten Erzählung fällt sofort der inhaltliche Unterschied auf, daß bald die Tatsachen berichtet werden, in denen sich die Schließung, der Bruch und die Wiederherstellung des Bundes vollzogen hat, bald ausführliche Mitteilungen von Gottesworten erfolgen, die sich auf den Inhalt und die Bedeutung des Bundes beziehen, und den geschlossenen Fortschritt der Erzählung aufzuhalten oder zu unterbrechen scheinen,

als ob kombinierende Kunst verschiedene Materialien ineinander-geflochten habe.

Drittens: das bestätigt und begreift sich durch die ausdrückliche Erklärung der Erzählung, daß die Gottesworte, die sie an verschiedenen Stellen als gesprochene mitgeteilt hat, mochten sie nun den Titel Debarim im engeren Sinne verdienen oder den anderen der Mišpaṭim, in einem von Mose geschriebenen Buche des Bundes zu lesen standen. Den Inhalt dieses Buches gelegentlich ihres Berichtes über den durch Mose, diesen von Jahve erkorenen und durch Wort und Zeichen beglaubigten Mittler, geschlossenen und durch seine in die Tiefe der barmherzigen Liebe Jahves eindringende selbstlose Fürbitte wiederhergestellten Bund mitzuteilen, ist also die Absicht der alten Erzählung gewesen.

Viertens: dennoch erscheint jene ausführliche Mitteilung von Gottesworten nicht als ein nur bei passender Gelegenheit gemachter Einschub, wie man annehmen dürfte, wenn sie z. B. hinter 24, 3a oder 24, 7 init. mit לאמר eingeleitet erfolgt wäre. Vielmehr zeigt die in drei Stufen ansteigende Architektonik der Erzählung vor dem Akte des Bundesschlusses, daß sie von vornherein und eigens dazu angelegt ist, von den in drei Gruppen zerlegten Gottesworten je eine auf jeder Stufe zu bringen und dadurch verständlich zu machen. Ehe der himmlische Herr der Welt unmittelbar zu dem Volke redet, das sein heiliges Gesinde sein soll unter den Völkern, und ihm die Forderungen seines Bundes verkündet, wie es 20, 2ff. geschieht, muß das Volk erst seine Willigkeit in den Bund einzutreten, durch den zwischen beiden Paciszenten vermittelnden Mose feierlich und verbindlich aussprechen (19, 8. 9) und dieses wieder kann es nur, wenn es zuvor durch den von Jahve in besonderer Offenbarung instruierten Mose die Selbsterbietung des Gottes zum Bunde, seine ratschlußmäßige Selbstverpflichtung in diesem Bunde in authentischem Wortlaut zu hören bekommen hat (19, 3—6a + 23, 22ff., in der oben nachgewiesenen ursprünglichen Gestalt, + 19, 6b). Ebenso wie nun das Volk diese Gottesworte nur aus dem Munde des Mose gehört hat, so auch, aber auf sein eigenes ängstliches Dringen, die nach der unmittelbaren Rede Jahves an das Volk (20, 2—17) zu erwartende weitere Verkündigung der göttlichen Bundesgebote (20, 19ff.), so daß die unmittelbar gehörte Rede Jahves nach vorn und nach hinten



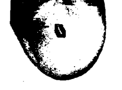
eingeschlossen ist durch solche Worte, die nur Mose unmittelbar von Jahve vernommen und dann seinem Volke vermittelt hat. Dient aber so der ganze Aufriß der Erzählung dem Verständnis der Gottesworte, welche nach ihrer eigenen Erklärung den Inhalt des ihr bekannten Bundesbuches gebildet haben, so ist dieses Bundesbuch in der Gestalt, in der es ihm überliefert war, die Quelle für den Erzähler gewesen nicht bloß für den größten Teil des Inhaltes seines Berichtes, sondern auch als Norm für die Anordnung seines Berichtes.

Fünftens: dieses bestätigt sich einerseits dadurch, daß, wenn man von der Idee eines „Bundesbuches" ausgeht, eben dieselbe Ordnung seines Inhaltes als die nächstliegende und natürliche erscheint. Diese nämlich, daß der zum Bunde Einladende und ihn Stiftende zunächst definiert, wozu er sich erbietet und verpflichtet, und daß er dann aufstellt, was er zu fordern hat. Und auch das ist natürlich, daß unter diesen Forderungen die allgemein und immer gültigen denen vorangehen, welche aus diesen allgemeinen Grundsätzen für die bunte und wechselnde Fülle der Gelegenheiten zum bundesmäßigen Handeln die Konsequenzen ziehen. Von der anderen Seite bestätigt dieselbe Ordnung die auf das sinaitische Bundesbuch bezügliche homiletische Partie des deuteronomischen Bundesbuches. Denn eben da, wo der Redner den göttlichen Dekalog als Ausdruck der göttlichen Bundesforderungen rezitiert und gesagt hat, daß diese sofort und unter allen Umständen zu halten sind (5, 27. 29. 30), verknüpft er damit die in einsamem Zwiegespräch mit Jahve von Mose empfangenen Gebote als solche, die erst in der Zukunft, im eigenen Lande von Israel realisiert werden sollen (5, 28; 6, 1); aber doch auch als solche, die der Idee nach, wenn das Volk sich das nicht verbeten hätte, von Jahve selbst in Fortsetzung des göttlichen Dekalogs zum Volke geredet werden sollten. Wiederum wenn er eben das Ḥuqqîm und Mišpaṭîm nennt, was in unserem Bericht Debarîm und Mišpaṭîm heißt, so fügt er davor noch als erstes Element die Miçva. Das entspricht aber nach S. 218 f. eben dem, was auch in unserer Erzählung voransteht, die die auszeichnende Mission Israels begründende Selbsterbietung Jahves zum Bunde. Ob man zur Zeit dieser Gesetzespredigt die Sitte hatte, den göttlichen Dekalog, weil er aus Gottes Munde vom Volke gehört war, zuerst vorzutragen und dann erst die beiden durch Mose übermit-

telten Stücke der Mizva einerseits und der Huqqim und Mišpatim andrerseits, oder ob die damals gebräuchliche Ausgabe des sinaitischen Bundesbuches diese von der Erzählung des Exodus abweichende Ordnung als geschrieben aufwies, das ist völlig gleichgültig gegenüber der Hauptsache, daß wir alle die Elemente in diesem Buche nebeneinander finden, die wir nach unserer Erzählung in ihrem Bundesbuche miteinander verknüpft denken müssen. Auf alle Fälle ist hier der göttliche Dekalog nicht bloß wegen seines einzigartigen Inhaltes, sondern auch wegen seiner einzigartigen Beurkundung durch die mit göttlicher Schrift versehenen Steinplatten im Allerheiligsten, ausgezeichnet gewesen vor allen übrigen Gottesworten, wahrscheinlich durch eine kurze einleitende Notiz, vielleicht auch durch der „göttlichen" Schrift auf den Steinen entsprechende archaische Fraktur in der Schreibart, oder auch dadurch, daß seine Rezitation dem Munde des das Allerheiligste hütenden Priesters vorbehalten war.

Sechstens: was die Ordnung des letzten umfangreichsten Drittels anlangt, so war sie, wie das Deuteronomium bestätigt, ursprünglich diese, daß die an den freien Willen, an das Herz und Gewissen sich wendenden Anordnungen und Forderungen Gottes, die religiös-kultischen und religiös-moralischen Inhalt besitzenden, zuerst kamen, und die durch rechtmäßige menschliche Autorität zu erzwingenden familienrechtlichen und gemeinderechtlichen Mišpatim danach. Den Schluß bildete wahrscheinlich nach einem Übergange, wie „das sind die Debarim (19, 6b) und die Mišpatim (21, 1), die du bewahren sollst zu tun", der jetzt etwas verstümmelte, aber in seiner prinzipiellen markigen Urgestalt sehr gut dazu passende Satz 23, 20. 21. Durch diese Annahme erklärt sich am leichtesten die Herabrückung der Pentade von Segenssprüchen 23, 22 ff. aus 19, 4—6a und die spätere interpretierende Einschiebung von Warnungen hinter 23, 20 u. 21. Auf diese Weise gewann man einen durch die Analogie des Heiligkeitsgesetzes (Lev. 26) und des moabitischen Gesetzes (Dt. 28) empfohlenen, Verheißung und Drohung kombinierenden, für die Gemüter der Hörenden wirksamen rhetorischen Abschluß der Sammlung als eines Lesebuches.

Siebentens: von den beiden an Umfang ungefähr gleich großen Hälften des letzten Drittels ist bei der letzten, die die Miš-



paṭim enthielt, noch heute deutlich zu erkennen, daß sie aus Gruppen zu 2×5 Sätzen bestand, und, soweit man nach dem erhaltenen Material schließen darf, daß dieser Gruppen 5 waren. Weniger deutlich ist wegen der Zufälle, die diesen Teil des Textes betroffen, und wegen der unter rein praktischen Gesichtspunkten unternommenen Rezension, die er erfahren hat, diese dekalogische Ordnung in der ersten Hälfte, den sog. Debarim zu erkennen. Aber auch so sind noch genug Spuren pentadischer und dekadischer Ordnung der einen bestimmten Inhalt erschöpfenden Gebote und Sentenzen erhalten geblieben, um die Vermutung zu begründen, daß auch hier in 5 Dekalogen das Ganze absolviert war. Die Erwartung geht jedenfalls auf eine solche Anordnung, da nicht bloß die Segenssprüche in der Selbsterbietung Jahves in 5 abgerundeten Sentenzen verlaufen, sondern vor allem die absolut maßgebende Bundesrede Jahves nicht nur für uns als ein in zwei Pentaden verlaufenden Dekalog erscheint, sondern von dem Erzähler und seinen Zuhörern als die Rede der 10, auf 2 Steintafeln verteilten Worte gekannt ist. Nichts war natürlicher, als daß den Debarim und Mišpaṭim, da sie nur die vervollständigende Fortsetzung dieser Gottesrede waren, die gleiche Anordnung gegeben wurde, und bestätigt wird die Tatsache dieser Einrichtung einerseits dadurch, daß in dem moabitischen Bundesbuche öfter die eine Frage erschöpfenden Sentenzen eine Pentade bilden, andrerseits und besonders dadurch, daß der deklaratorische Nachtrag zu einem wichtigen Stücke des Bundesbuches in Ex. 34 deutlich und absichtlich sich als einen Dekalog von Geboten gibt. Was dagegen die ursprüngliche Reihenfolge der Dekaloge anlangt, so ist sie zwar in den Mišpaṭim, abgesehen von der Hinabschiebung des Torsos des fünften Dekaloges an das Ende, aller Wahrscheinlichkeit nach erhalten, dagegen kann sie bei den Debarim, abgesehen von der gewissen Tatsache, daß ein religiös-kultischer Dekalog sie eröffnete, wegen der Zerwerfung der Elemente in unserem Texte nur mit Mutmaßungen von dem begründeten Vorurteil eines sachlichen Fortschrittes aus, also auch nur mit dem Erfolge größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit rekonstruiert werden.

5. Würdigung des Bundesbuches als historischer Urkunde.

1. Nach dem Gebote der Vorsicht, das der gewissenhafte Forscher zu befolgen hat, habe ich verschiedentlich betont, daß der Erzähler die Mitteilungen aus dem Bundesbuche vom Sinai nach derjenigen Gestalt gemacht haben werde, die es zu seiner Zeit hatte, und daß diese von der ursprünglichen gelegentlich abweichen konnte. Ich komme darauf zurück, um das mögliche Mißverständnis auszuschließen, als meine ich, daß alles, was die fortschreitende Entwicklung des Rechtes an gesetzlichen Bestimmungen neu erzeugte oder an die Stelle der alten treten ließ, behufs seiner Kodifizierung in das sinaitische Bundesbuch aufgenommen und dadurch die Ursache einer wesentlichen Veränderung seines Wortlautes im Laufe der Fortpflanzung desselben geworden sei. Das meine ich nicht. Aber das Bundesbuch ist praktisch gehandhabt und öffentlich gepredigt worden und war eben deshalb empfänglich für interpretierende Zusätze, ob es galt dunkle Ausdrücke aufzuhellen, oder auf Verwandtes an anderer Stelle oder in anderen Gesetzesschriften hinzuweisen, oder die ratio legis anzudeuten. Dergleichen, wie auch eine etwaige Umordnung in der Reihenfolge der Teile, diente demselben Zwecke in der Gemeinde, den das Buch auch im Auge hatte, und konnte den Hörer nicht in dem Bewußtsein stören, er vernehme die von Mose beurkundete göttliche Bundesordnung vom Sinai. Man braucht nur die Zusätze anzusehen, welche das sog. dritte Gebot unseres Dekaloges in Ex. 20 und in Dt. 5 erhalten hat, um die ratio legis und noch dazu in abweichender Gestalt aufzuzeigen, oder sich zu erinnern, daß nach der Überlieferung der Sept. in griechischen Synagogen die Ordnung der Trias: „du sollst nicht morden, nicht ehebrechen, nicht stehlen" anders gewesen ist, als in unserem Hebräer, ja daß in einer und derselben griechischen Rezension sie in Ex. 20 anders, als in Dt. 5 gegeben wird, und man muß anerkennen, daß selbst die allerheiligste Gruppe der Gebote in ihrem Wortlaute und in ihrer Folge Alterationen erlebt hat; aber auch zugeben, daß sie für die Berührung des Hörers mit dem sachlichen Inhalte des ursprünglichen Gebotes absolut keinen Unterschied bewirken. Ebenso zeigt die durch den Dekalog Ex. 34

bekundete Tatsache, daß von gewissen Gebotereihen des Bundesbuches neue Ausgaben mit bestimmten praktisch-paränetischen Zwecken veranstaltet wurden, auf die Quellen hin, aus denen interpretatorische Zusätze beim Vortrage des Bundesbuches am leichtesten geschöpft werden konnten.

Aber eben hier, wo wir einem Dekaloge göttlicher Vorschriften begegnen, dessen inhaltliche Verwandtschaft sowohl wie Verschiedenheit gegen solche des Bundesbuches von dem Erzähler ausdrücklich daher erklärt wird, daß seine Entstehung hinter das Bundesbuch falle, und daß er für eine spätere Zukunft bestimmt sei, und weiter bei dem moabitischen Bundesbuche, das der Gesetzesrede Dt. 12—28 zugrunde liegt, und das ausdrücklich als das spätere dem sinaitischen gegenübergestellt wird (Dt. 28, 69), sehen wir aufs deutlichste, daß das Wachstum des Rechtes nicht zu einer systematischen Neubearbeitung des alten Bundesbuches, die dieses selbst aus dem Gedächtnis verdrängen sollte, geführt hat; sondern daß die Erzeugnisse desselben vielmehr in neuen Gesetzbüchern kodifiziert wurden und diese von dem ursprünglichen unterschieden blieben. Man hat eben in Israel das Bewußtsein gehabt, wie ich es auch für die Isländer oben hinsichtlich ihres Landesgesetzes erwiesen habe, daß das mosaische Bundesbuch vom Sinai der grundlegende Anfang der Gesetzesentwicklung war, und daß die Prinzipien desselben in ununterbrochener Kontinuität fortwirken sollten; und darum hatte man auch das Interesse, das Bundesbuch als eine historische Größe für sich mit seinen lapidaren Sätzen und seiner charakteristischen dekalogischen Form, so gut es ging, zu erhalten. Ganz ebenso wie man auf Island die Haflidaschrift unverändert bewahrte, obwohl Erweiterung ihres Inhaltes durch Novellen und Verkürzung durch öffentliche Abolition ihrer Bestimmungen mit der Zeit eingetreten waren, und sie auch, abgesehen von diesen Einzelheiten, als noch immer autoritative Norm befragte. Diese deutliche Unterscheidung der verschiedenen Gesetzeskodifikationen als zeitlich aufeinanderfolgender und nicht miteinander zu verwirrender ist ein sicherer Beweis für die Glaubhaftigkeit der bestimmten Überlieferung, daß das gemeinsame Recht der israelitischen Stämme seinen Ursprung am Sinai habe, wo diese Stämme sich durch Gelübde an Jahve dazu verbanden, eine Gemeinde dieses Gottes zu sein, und

daß das sinaitische Bundesbuch die von Mose bewirkte Kodifikation dieses gemeinsamen Rechtes sei, gleichwie Ulfljot mit der Konstituierung des Althings zugleich die Einheit des Gesetzes und des Rechtes für ganz Island schuf. Wie hier die einzelnen Landesgaue ihre Götter und Tempel und auch ihre Rechtsgewohnheiten gehabt hatten, aber ein Recht und Gesetz erst von dieser Tat Ulfljots, so hatten auch die am Sinai zur Gemeinde Jahves konstituierten Stämme ihre familienrechtlichen und gemeinderechtlichen Gewohnheiten, ihre jährlichen Festfeiern nach dem Wechsel von Arbeit und Gewinn im Ackerbau oder in der Pflege der Herden gehabt, desgleichen die zum Teil gewiß heidnischen und abergläubigen Gebräuche, mit denen sie vor allem dem „Gotte der Hebräer" dienten. Da konnte es, als diese Stämme sich zur Bundesgemeinde des Erlösergottes Jahve mit der Tendenz verbanden, eine eigenartige Volksexistenz unter und gegenüber den Völkern zu gewinnen, unmöglich die Aufgabe Moses sein, alle bisherige Obrigkeit, alle bisherige Rechtsgewohnheit und Rechtsverwaltung, alle religiösen Riten und Kultusleistungen aufzuheben und für Israel, als sei es eine noch gänzlich unformierte Masse, ein alle jetzigen und künftigen Lebensverhältnisse umspannendes neues System des Rechtes und der Sitte auszudenken und ihm an Stelle des früheren Besitzes aufzuhalsen. Sondern darauf kam es an, von der neu offenbarten Idee des Bundes aus die bestehenden Sitten und Gebräuche von allem heidnischen Unfug und allen ihr widersprechenden Elementen zu reinigen und durch bestimmte allgemein gültige Grundsätze in den Dienst Jahves zu stellen, dem Gebrauche der bestehenden Rechtsmittel durch den Gedanken an den gemeinsamen Gott Jahve die rechte Gesinnung einzuhauchen, und den bei den einzelnen Stämmen gewiß an Inhalt und Wert sehr verschiedenen Rechtsgewohnheiten im Familien- und Gemeindeleben gemeingültige Rechtsgrundsätze überzuordnen, und so eine künftige gemeinsame, gleichartige und der Bundesidee entsprechende Rechtshandhabung anzubahnen.

Dieser natürlichen Erwartung entspricht das sinaitische Bundesbuch. Es befiehlt nicht die Verehrung Jahves, sondern daß er allein, und daß er seiner Gottheit entsprechend verehrt werden soll. Es setzt private und gesellschaftliche Opfer voraus, aber es zeichnet in kurzen Grundrissen für die jährlichen Dienste der ganzen



Gemeinde, wie einfach und prunklos, und von welchen heidnischen Unsitten rein sie sein müssen, um dem Jahve zu gefallen. Es ordnet nicht an, daß Gerichte sitzen, daß sie Zeugen verhören, daß Gottesurteile gesucht, daß Eide geschworen werden sollen, sondern unter ihrer Voraussetzung bestimmt es, wann die letzteren dem Hader ein Ende machen, und wie Richter und Zeugen in der Gesinnung des Glaubens an Jahve als den obersten Hort des Rechtes ihres Amts walten sollen. Ebensowenig ordnet es das Pfandrecht des Gläubigers gegen den Schuldner oder das Asylrecht der Heiligtümer, sondern unter Voraussetzung derselben fordert es den Verzicht darauf, wo sein Gebrauch der Pflicht der barmherzigen Rücksicht auf den Nächsten zuwider sein, oder wo er den Frevel gegen seine verdiente Strafe schützen würde.

2. In diesem allen zeigt sich die Absicht, gewisse große Prinzipien und Ideen religiös-moralischen Inhaltes auf eine Fülle bestehender Lebensordnungen und Verkehrsregeln anzuwenden und sie dadurch zur Betätigungsform einer höheren Gesinnung, eines neuen Geistes zu machen und andrerseits sie von den Flecken und Gebrechen zu reinigen, die die Verdunklung des Gottesbewußtseins und die Selbstsucht der Menschen an ihnen erzeugt hat. Und wie dieser größte Teil des Bundesbuches als vollendende Ergänzung an den göttlichen Dekalog und an die ihm vorangehende Bundeserbietung Jahves angehängt ist, so sind die ihn beherrschenden regulativen Ideen sämtlich in diesen vorangeschickten grundleglichen und vorbildlichen Stücken auch zum Ausdruck gebracht, und zwar, nach ihrem Wortlaut sowohl wie nach dem Zeugnis der Erzählung, als der wesentliche und absolut wertvolle Inhalt der Gottesoffenbarung vom Sinai. Jahve, den Israel als den Erlöser erfahren, darum daß er den Vätern in Treue hält, was er ihrem Glauben verheißen, offenbart sich diesem Volke als der Gott, der seinem Wesen nach der Grundherr der Erde und der Regent über die Völker ist, die sie bewohnen. Dieser selbe Gott erbietet sich dazu, in dem von nun an beginnenden Geschichtslaufe der partikulare Nationalgott dieses Volkes zu werden, um an ihm auf Erden eine Priesterschaft, ein heiliges Gesinde zu haben, an dessen Wandel und an dessen gottgesegnetem Ergehen die Laienschaft der übrigen Völker die Tugenden dieses Gottes als des wahren, die Menschen heiligenden und be-

seligenden Gottes überhaupt erschauen könne. So wird er in der Geschichte für die Erfahrung auch der Israel umgebenden Völker das, was er an sich ist, und was er war, ohne daß ihn die Völker kannten; und darum heißt er Jahve in dem dem Mose aufgeschlossenen und von ihm verkündigten neuen Sinne des Wortes. In dieser Erkenntnis aber, daß der Sondergott Israels der Grundherr der Erde ist und ihm alle Völker gehören, liegt als unmittelbare Folgerung die Anschauung eingeschlossen, daß der Israelit, was er als Mensch ist und hat, der freien Güte dieses Gottes verdankt, und daß der Israelit neben ihm und die ihm untergebenen Menschen und Kreaturen als Geschöpfe Gottes von Gottes wegen ihm gegenüber ein jedes sein zu respektierendes, wie vielfach auch immer abgestuftes Recht hat. Der Gott aber, der mit der Schöpfung einer jeden Kreatur ihr Recht verliehen und die vielen Menschen so miteinander vergesellschaftet hat, daß eines jeden Recht irgendwie in die Einflußsphäre oder in den Machtbereich des anderen fällt, wäre nicht der Grundherr der ganzen Erde, wenn er nicht von jedem verlangte, daß er in der Ausübung seines Rechtes zugleich das konkurrierende Recht des Anderen hüte, und die Gesellschaft der Menschen dafür haftbar machte, daß jedem Gottesgeschöpf das ihm als solchem verliehene Recht erhalten werde. Insofern ist er der Hort der Gerechtigkeit, und ist die Handhabung der Strafgerechtigkeit durch die organisierte Gesellschaft und ihre Autoritäten ein von Gott befohlener und Gotte geleisteter Dienst. Die kurzen Sätze des göttlichen Dekalogs, die sich auf die unverletzbaren Güter des Lebens, der Ehe, des Eigentums, des guten Rufes, des Glückes des Nächsten beziehen, die im Sabbatgebote befohlene Rücksicht auf die Sklaven und die Arbeitstiere, und die Ausführungen in den Mišpatim über die Rechte der Unfreien, über die Pflichten, die aus der Nachbarschaft, aus dem Verkehre der Gleichen untereinander erwachsen, sowie die Einschärfung der Rücksicht auf Arme, Rechtlose, heidnische Fremdlinge, Angeklagte sind alles Beweise dafür, daß diese Anschauung das bürgerliche Handeln bestimmen soll. In ihr liegt es auch begründet, daß Gott, wo menschliche Erkenntnis nicht zureicht, als oberster Entscheider angerufen wird, und daß der Mensch von seinem Besitz und Erwerb für ihre erfahrene Güte der Gottheit Dank opfert.

3. Dazu kommt der *spezifische Inhalt* der Offenbarung, die *Israel* erlebt hat. Der göttliche Herr der Erde und ihrer Bewohner hat in Betätigung seiner Treue gegen die Väter in auffallenden Fügungen rächender Macht und rettenden Erbarmens um das Herz Israels geworben und sich dazu erboten, dieses Volkes besonderer Gott zu sein, um durch dasselbe als durch sein heiliges, priesterliches Gesinde indirekt sich der Laienschaft der übrigen Völker als den wahren Gott zu empfehlen, nach dem das Menschenherz verlangt. Er ist aber nur dann Israels besonderer Gott, wenn Israel sich ihn seinen *einzigen* Gott sein läßt und ihm allein dient. Das soll *direkt* geschehen, indem das Volk allein an diesen Gott glaubt, ihm, als dem Gotte traut, der allein alles das vollkommen leistet, was der Mensch von der Gottheit zu erwarten das Recht hat, und darum seinen Weisungen unbedingt gehorsamt und ihn anruft. Damit es dies könne, hat sein Gott in seinen Taten und Worten sich einen Namen geschaffen, ein Überlieferungsbild seines Wesens, das von Herzen geglaubt, die Anrufung erfolgreich macht und dem Wandel ein gottgefälliges, den göttlichen Segen mitbringendes Gepräge gibt. Es folgt von selbst, daß die im Verhältnis des Menschen zu seinem Schöpfer begründeten Gaben an die Gottheit, in Israel an die Stätte gehören, wo dieser Name Jahves gemeindlich angerufen und von Gemeinde wegen verkündet wird. Aber indem Israel das priesterliche Gesinde seines einzigartigen Gottes unter den Völkern sein soll, hat es ihm den *indirekten* Dienst zu leisten, daß es das sittliche Charakterbild Jahves, auf dem sein Vertrauen und seine Anbetung beruht, nach dem Maße des Menschen in seinem persönlichen und gesellschaftlichen Leben nachahmt, und die Institutionen und Ordnungen der menschlichen Gesellschaft, den Verkehr mit dem Nächsten und seine Regeln in der Weise handhabt, daß sie zum Betätigungsmittel einer durch die Beziehung auf das göttliche Urbild gewirkten gottähnlichen Gesinnung werden. Die Reden im deuteronomischen Bundesbuche und vor demselben heben mit Recht hervor (s. oben S. 224 ff.), daß Jahve am Sinai sich sowohl als אל קנא, wie als אל רחום וחנון seinem Volke offenbart habe, jenes, wie es ausdrücklich heißt, auch symbolisch in der Gestalt des fressenden Feuers, dieses, wie wir im Sinne unserer Erzählung hinzufügen dürfen, in der Gestalt des heiteren Himmelslichtes, in



das die auserwählten Vertreter Israels, ohne Schaden zu nehmen, hineinschauen durften. Der eifersüchtige Gott ist er, weil er unter den vielen der einzig wahre Gott ist. Dieser Wahrheit und, weil ihre Verkennung den Menschen ins Verderben führt, ist er es schuldig, wider alles das zu eifern, was sie beeinträchtigt. Und der barmherzige, freundliche ist er, weil die Liebe des Menschengottes der gebrechlichen, fehlsamen Kreatur gegenüber in dem Erbarmen und im Mitleid allein sich als die wahrhaft göttliche erzeigt. In beiden Verhaltungsweisen bekundet er sich als der Heilige, der in die Gemeinschaft der Menschen eingehend seine Gottheit behauptet, und gegen den man nichts vermag, außer daß man sich durch ihn unbedingt verpflichten läßt. Was aber das Verhältnis beider Charakterzüge Jahves anlangt, so zeigt die Erzählung geflissentlich, wie Mose Frieden gefunden hat in der Erkenntnis, daß die Barmherzigkeit das Übergeordnete, und daß die in ihr erscheinende Liebe zu den Menschen der Kern des persönlichen Wesens Jahves sei.

Man wird leicht sehen, daß allem voran im göttlichen Dekaloge, aber auch in dem übrigen Bundesbuche mit seiner Berufung auf das Vorbild des göttlichen Erbarmens, und daß in der Nebeneinanderstellung dort der beiden Pentaden, hier in den das einfache kultische und religiös-moralische Verhalten ordnenden Debarim und den das bürgerliche Gemeindeleben behandelnden Mišpaṭim diese Gedanken als regulierende zutage treten. Dann behaupte ich aber mit Zuversicht, daß die Worte der göttlichen Selbsterbietung und der Dekalog und der übrige Inhalt des Bundesbuches unzerreißbar zusammengehören, und daß sie in einer Zeit und in einem Geiste geschaffen worden sind.

4. Das klingt nun freilich sehr rückständig. Denn neuere Forscher rücken den Dekalog mitten in die Zeit der uns erhaltenen Schriftpropheten herunter und wissen zu erzählen, daß Amos wie durch ein Wunder den allmächtigen Gott entdeckt und ihn unter der Gestalt des Justizfanatikers erfaßt, und daß erst Hosea wiederum den Gedanken der barmherzigen Liebe Gottes erfunden habe. „Denn" — habe ich bei einem fleißigen und eifrigen Jünger dieser Wissenschaft gelesen — „dann würde Hosea aufhören einer der größten Propheten zu sein", wenn nämlich nicht alle biblischen

Äußerungen über Gott den Erbarmer in nachhoseanische Zeiten verwiesen würden.

Ich freilich bin der felsenfesten Überzeugung, daß Amos und Hosea die Grundsätze, die sie verkündeten, bewußtermaßen von Mose her gelernt haben und gelernt haben wollen. Denn der Gott des Amos ist nach seinen eigenen Worten derselbe Gott, den Mose seinem Volke verkündete, der Herr der Welt, der Israel vor allen Völkern an sich genommen hat, um ihm einen so hohen Beruf anzuvertrauen, daß er um seinetwillen alle seine Sünden an ihm heimsuchen muß (פקד על 3, 1 f. vgl. Ex. 20, 5). Darum hat er es aus Ägypten erlöst, 40 Jahre durch seine Führung erzogen (2, 10), ohne von ihm das Gepränge eines glänzenden Staatsgottesdienstes zu verlangen (5, 25), darum den Amoriter aus dem heiligen Lande vertrieben und Israel an seiner Statt eingesetzt, damit es hier eine bessere Moral verwirkliche (2, 10 f.). Aber den hierin bestehenden Beruf haben sie so verwahrlost und ihm so widersprechenden Greueln der Korruption sich hingegeben, daß wenn die heidnischen Nachbaren auf den Ruf des Propheten kommen, um sich das Land anzusehen, selbst sie darüber als eine Stätte unerhörter Frevel sich entsetzen (3, 8). Es ist also zweifellos, daß nach Amos' Meinung Israel in sein Land gekommen ist mit einem durch seinen Gott ihm eingeprägten und vorgehaltenen Bilde der Moral, die zu verwirklichen sein Beruf war; und seine Strafreden und Vorwürfe beweisen, daß der Prophet dieses Bild auch für sich für verbindlich erachtet.

Wiederum Hosea, dem die mosaische Zeit die des Liebeswerbens Jahves um sein junges Volk (11, 1 ff.) und des Liebefindens (9, 10) ist, so sehr, daß er auch die Bekehrung und Wiederannahme des in Untreue verkommenen Volkes am liebsten unter dem Schema einer abermaligen Wüstenführung denkt (2, 16 ff; 12, 10), der in der Heiligkeit Jahves den Grund erblickt, daß er auch im heftigsten Strafeifer das Werk seiner barmherzigen Liebe nicht vergißt (11, 9), bezeugt aufs geflissentlichste, daß die an Israel gerichtete Bundesforderung (6, 7) Jahves, die auch er vor seinen Zeitgenossen vertritt, nicht auf Opfer gehe, sondern auf einen Wandel in beständigem Denken an Gott und in der Liebe zum Nächsten (6, 6). Und wenn man nach meiner ausführlichen positiven und

negativen Beweisführung in Theol. Literaturbl. XXVI, 1905. S. 474 f. den Text (6, 5) richtig liest, so sagt er ganz wie unsere Erzählung über die Sinaioffenbarung, daß diese Bundesforderung an Israel ergangen sei, „indem Jahve sie in die Steine hieb und durch Aussprüche seines eigenen Mundes sie lehrte".

Mag ich also in dem, was ich über den Ideengehalt der Gottesoffenbarung durch Mose gesagt habe, rückständig erscheinen, ich befinde mich in der guten Gesellschaft des Amos und des Hosea. Wenn ich Mose als den Propheten Jahves betrachte, der alle anderen, als seine Jünger, durch sein Eindringen in das persönliche Wesen Jahves und in seinen Ratschluß überragt, so habe ich dafür den urkundlichen Schein in der biblischen Erzählung und in den direkten Erklärungen der Bibel über seinen Wert (s. Dt. 34, 10–12 und Num. 12, 6—8). Wer da meint, daß erst die späteren Propheten den gerechten Weltherrn, den Gott der barmherzigen Liebe, und daß erst die allerspätesten den Gott entdeckt hätten, dessen Heilsrat alle Völker umspannt, der hat auch einen Schein für sich, nämlich ein spekulatives Schema der Geschichte der Ideen, aber das ist der Schein der Maja.

Verzeichnis

der gelegentlich besprochenen, neu erklärten oder emendierten Stellen
(I bedeutet Pentateuch 1893, II Pentateuch 1906).

Leviticus

Numeri

Deuteronomium

Druck von Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

